MAULWURFSARBEIT

VII

associazione delle talpe (Hrsg.):

Maulwurfsarbeit VII

Impressum
Bremen 2024

Kontakt
associazione delle talpe
c/o Infoladen
St. Pauli-Str. 10-12
28203 Bremen
talpe.org
mail@talpe.org

MAULWURFSARBEIT VII

INHALTSVERZEICHNIS

Moritz Zeiler / Simon Dietz

Zur Einleitung

> „Zunächst einmal ist es Aufgabe des Maulwurfs, in die Gesellschaft hineinzugehen und dort Maulwurfsarbeit zu leisten, bis der Winter vorbei ist. Dort arbeitet er, nicht nur durch das Wort und die Schrift, sondern auch durch die Tat. Wenn die Möglichkeit gegeben ist, sollte man auch zur Tat schreiten. Denn Maulwurfsarbeit bedeutet nicht, dass man nichts tut, sondern dass man gräbt." (Johannes Agnoli)[1]

Vor fünfzehn Jahren haben wir im Vorwort der ersten Textsammlung *Maulwurfsarbeit* unter dem Titel *Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion* Überlegungen zu unserem Programm und unseren Publikationen skizziert und im Vorwort zu *Maulwurfsarbeit II* um weitere Aspekte ergänzt.[2]

An unsere Analyse des Bestehenden hat sich auch mit der vorliegenden siebten Ausgabe wenig geändert. Die Destruktivität der kapitalistischen Produktionsweise für Mensch und Natur sowie die regressiven Interpretationen und Reaktionen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in Form von Antisemitismus, Verschwörungsdenken etc. erfordern weiterhin Gesellschaftskritik und Emanzipation durch kollektiven Austausch über Wege zur Überwindung der herrschenden Zwangsverhältnisse und die Abschaffung menschlichen Leidens. Emanzipation meint in diesem Sinne nicht die Ersetzung des Herrschaftspersonals, sondern die Schaffung neuer Beziehungsweisen, die Kapitalakkumulation und Konkurrenz, Autorität und Ressentiment überwindet. Eine Linke, die sich einem derartigen Programm verpflichtet sieht, ist seit langem gesellschaftlich marginal. Die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre wecken wenig Zuversicht auf ein rasches Ende dieser Marginalität emanzipatorischer Projekte. Wahlerfolge autoritärer und neofaschistischer Parteien weltweit, die Coronapandemie, Klimakrise, der russische Angriffskrieg auf die Ukraine, das antisemitische Massaker der Hamas am 07. Oktober 2023 und der seitdem drastisch zunehmende globale Antisemitismus (der bereits zuvor erschreckende Ausmaße hatte) – die Liste ließe sich um zahlreiche weitere Beispiele erweitern – illustrieren den Erfolg autoritärer Krisenbearbeitung und die Verbreitung autoritärer Sehnsüchte. Darauf haben wir weder fertig ausbuchstabierte Antworten noch Patentrezepte für erfolgreiche Praxis, sondern erstmal das Eingeständnis der eigenen Schwäche. Trotzdem und deshalb bemühen wir uns seit fast zwanzig Jahren, mit unserer Maulwurfsarbeit einen bescheidenen Beitrag zur Bewahrung und Weiterentwicklung kritischen Wissens zu leisten. Wir hoffen weiterhin auf eine gemeinsame Diskussion, Suchprozesse und Neusortierung, um nicht der Resignation oder dem Zynismus zu verfallen und in diesen finsteren Zeiten überwintern zu können.

> „Die Linke machte einmal den Fehler anzunehmen, dass sie ein Monopol auf Antikapitalismus hätte; oder umgekehrt: dass alle Formen des Antikapitalismus zumindest potentiell fortschrittlich seien. Dieser Fehler war verhängnisvoll – nicht zuletzt für die Linke selbst." (Moishe Postone)[3]

Die Kritik des Antisemitismus ist von Beginn an ein Schwerpunkt unseres Engagements. In den letzten Jahren sind erfreulicherweise neue antisemitismuskritische Initiativen und Gruppen in Bremen entstanden. Nicht zuletzt infolge des Aufstands der Anständigen gibt es auch in Bremen staatlich geförderte Projekte in diesem Kontext. Wir freuen uns über den bisherigen und kommenden Austausch und hoffen, mit unserem Programm einen kleinen Beitrag zur Aufklärung und Kritik beitragen zu können. Antisemitismus und Verschwörungserzählungen in den Coronaprotesten und vor allem die enorme Eskalation des Antisemitismus nach dem Massaker der Hamas in Israel am 07. Oktober 2023 sowie die darauf folgende globale antizionistische Solidaritätsbewegung sind jüngste Beispiele für ihre Notwendigkeit. Antisemitismuskritik steht für uns stets im Zusammenhang mit einer kritischen Theorie der Gesellschaft, welche immer wieder regressive Antworten auf gesellschaftliche Krisen und individuelles Leid in den Blick nimmt. Herrschaftskritik wiederum ist kein linkes Monopol; auch rechte und islamistische Bewegungen formulieren Kritik an den bestehenden Verhältnissen - mit dem Wunsch, sie durch eine autoritärere Ordnung zu ersetzen. Und mit dem weit verbreiteten Antizionismus, der nostalgischen Sehnsucht nach dem keynesianistischen Wohlfahrtstaat, der Renaissance von Leninismus und Stalinismus und der Attraktivität populistischer Agitation zeigt sich, dass auch viele linke Gruppen und Parteien alles andere als ein emanzipatorisches Programm bieten.

Daher betreiben wir in unseren Lektürekursen zur Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx weder Kaderschulung wie andere linke Organisationen noch wollen wir einen weiteren Beitrag zur Debatte um neue Klassenpolitik liefern. Stattdessen möchten wir zur Aneignung und Diskussion der Marxschen Ökonomiekritik einladen und diese um eine Kritik des Antisemitismus als reaktionärer Antikapitalismus sowie die Lektüre marxistischer Analysen des Nationalsozialismus wie beispielsweise von Franz Neumann und Alfred Sohn-Rethel ergänzen. Die Marxsche Ökonomiekritik erweitern wir in unserem Veranstaltungsprogramm zudem um die Lektüre und Diskussion Kritischer Theorie und Antisemitismusforschung. Einige der Veranstaltungen aus den vergangenen Jahren haben wir in der vorliegenden Textsammlung dokumentiert und um weitere Beiträge ergänzt.

In ihrer Form schließt die Textsammlung an die bisherigen Veröffentlichungen *Maulwurfsarbeit I-VI* an. In der Zusammenstellung

1 Johannes Agnoli, zitiert nach Christoph Burgmer: Das negative Potential. Gespräche mit Johannes Agnoli, Freiburg im Breisgau 2002, S. 25.

2 Siehe Jan Sparsam/Moritz Zeiler: Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, in: associazione delle talpe: Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, Berlin 2010, S. 4–7 und Moritz Zeiler/Oliver Barth: Zur Einleitung, in associazione delle talpe: Maulwurfsarbeit II. Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen, Berlin 2012, S. 4–6.

3 Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus in: Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg im Breisgau 2005, S. 194.

der unterschiedlichen Beiträge spiegeln sich Debatte, Suchprozess und ein Ringen um eine emanzipatorische Gesellschaftskritik in Zeiten fehlender Zuversicht und mit Ausblick auf bessere Zeiten. Dieser Suchprozess, das Neusortieren und Anordnen ist in seiner Form somit auch Abbild unserer theoretischen Arbeit, wodurch sich zwischen den Texten neue Bezüge entfalten können. Dazu trägt auch die unterschiedliche Form der Beiträge von Vortragsmanuskript über eine Fotostrecke bis hin zu Essays und wissenschaftlichen Textformaten bei.

Maulwurfsarbeit VII wird eröffnet von Thomas Janssens Beitrag *Anfang Mai 1945 in Rhade*. Die Bilderserie widmet sich den Spuren des nationalsozialistischen Kriegsgefangenenlagers in Sandbostel in der niedersächsischen Provinz.

Ein Schwerpunkt der gesammelten Textbeiträge liegt auf der Kritik des Antisemitismus. Andreas Peham steht mit *Kritik des Antisemitismus* für einen Schwerpunkt dieser Ausgabe. Er gibt darin einen Überblick über zentrale Themen und Positionen. Pehams zweiter Beitrag *Die Macht der Bilder: Antisemitische Darstellungen und Stereotype* stellt verbreitete antisemitische Vorstellungen über jüdische Menschen vor, die mit Lüge, Bösartigkeit und Verschwörungen assoziiert werden. Gerhard Stapelfeldt interpretiert Antisemitismus als „Ersatzrevolte gegen das Bestehende". Von Martin Luther bis zur Gegenwart liefert er in seinem Text *Antisemitismus – Über die Zerstörung utopischer Vernunft* historische Beispiele für dessen antiemanzipatorischen Charakter. Die beiden folgenden Beiträge widmen sich der Geschichte der frühen Antisemitismuskritik. Franziska Krah erinnert in ihrem Text *Pioniere der Antisemitismusforschung – Geschichte der Antisemitismusforschung in Deutschland von 1900 bis 1933* an die Arbeiten früher Kritiker des Antisemitismus wie beispielsweise Constantin Brunner, Fritz Bernstein und Arnold Zweig. Olaf Kistenmacher wiederum stellt in *»Gegen den Geist des Sozialismus« – Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft in der KPD zur Zeit der Weimarer Republik* linke Kritiker*innen des Antisemitismus der Kommunistischen Partei Deutschlands in den 1920er Jahren vor. Die Texte von Thorsten Fuchshuber, *Jenseits des Autoritarismus: Max Horkheimers Racket-Theorie* und *Antisemitismus in der Racketgesellschaft*, beschäftigen sich mit den Arbeiten Kritischer Theoretiker des Instituts für Sozialforschung zum Begriff des Rackets, die in ihrem Exil in den USA entstanden sind. Von Christine Kirchhoff finden sich anschließend zwei Beiträge, welche die Bedeutung der Psychoanalyse für Gesellschaftskritik und Antisemitismus erörtern. *Hass auf Vermittlung und Lückenphobie Zur Aktualität der Psychoanalyse* stellt eine Einführung in das Themenfeld dar. Der zweite Text *Antisemitismus und Psychoanalyse – Projektion und „kritische Selbstbesinnung"* skizziert die psychoanalytisch orientierten Antisemitismuskritiken u. a. von Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Béla Grunberger. Dabei legt Kirchhoff ihren Fokus auf die Entwicklungen nach dem antisemitischen Massaker der Hamas am 07. Oktober 2023 und die damit verbundenen globalen Solidaritätsbekundungen.

Antisemitismus als regressiver Antikapitalismus und Antisemitismus von links sind die Themen des folgenden Beitrags von Moritz Zeiler. *Mit Illusionen und Versäumnisse – Moishe Postones Aufsatz – Antisemitismus und Nationalsozialismus – als heimlicher Klassiker der Antisemitismusforschung* gibt er eine Einführung zu dessen Thesen und zu ihrer Bedeutung für eine antifaschistische und antisemitismuskritische Linke. *Meyer Levin – Jeep und Tora. Von der Befreiung der Lager zur Gründung des Staates Israel* von Alex Carstiuc stellt Biographie und Werk des US-amerikanischen jüdischen Autors und Journalisten Meyer Levin vor. Den Schwerpunkt bilden dessen Arbeiten zur Dokumentation der nationalsozialistischen Verbrechen sowie zur Staatsgründung Israels. Der Text *Musikalische Gewalt – Musik in nationalsozialistischen Konzentrationslagern* von Paul Schuberth ist ein weiterer Beitrag zur Geschichte des Nationalsozialismus. Schuberth untersucht die Rolle der Musik als Mittel zur Folter in nationalsozialistischen Konzentrationslagern und stellt in diesem Kontext sowohl die Erinnerungen Überlebender als auch die Arbeiten von Wolfgang Pohrt und anderen Autor*innen vor.

Mit Robin Forstenhäuslers *Probleme intersektioneller Gesellschaftstheorie* richtet sich der Fokus auf ein weiteres Feld linker Auseinandersetzung. Besonders bei der Analyse von Klasse, Geschlecht und Rassismus macht Forstenhäusler in diesem Kontext analytische Probleme aus, ebenso wie in der Popularität von Antizionismus und Antisemitismus unter Anhänger*innen intersektioneller Theorie. Die letzten Beiträge widmen sich Debatten zur kritischen Analyse kapitalistischer Verhältnisse. Mit *Klassen, Klassenkampf und Geschichtsdeterminismus* führt Michael Heinrich in Marx` zentrale Überlegungen zum Begriff der Klasse ein, vor allem in Bezug auf sein Hauptwerk Das *Kapital. Kritik der politischen Ökonomie.* Ökologie und die marxistischen Analysen der Destruktivität der kapitalistischen Produktionsweise für Mensch und Natur sind die Themen des Beitrags von Peter Bierl *Grüne Rote – Elemente eines emanzipatorischen ökologischen Marxismus.* Der Text liefert eine historische Skizze ökologischer Überlegungen bei Karl Marx und die daran anknüpfenden Diskussionen der marxistischen Linken vor allem im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert. In *Kritik der Bedürfnisse* stellt Thomas Ebermann seine Thesen zu gesellschaftlichen Bedürfnissen zur Diskussion. Jan Rickermanns Beitrag *Bedürfnis und Befreiung. Über die Schwierigkeit der Kritik in der eindimensionalen Gesellschaft* schließt die Textbeiträge ab. Rickermann widmet sich darin der Gesellschaftskritik von Herbert Marcuse, die bereits bei Thomas Ebermann einen zentralen Bezugspunkt der Bedürfniskritik bildet.

Die Textsammlung endet mit der *Veranstaltungschronik* von associazione delle talpe.

Einige Texte sind bereits zuvor in anderen Publikationen erschienen –für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck danken wir daher folgenden Zeitschriften und Verlagen:

ça ira Verlag
diskus
Edition Tiamat
Phase 2
Schmetterling Verlag

Zuletzt bedanken wir uns herzlich für Druckkostenzuschüsse:

AStA der Universität Hamburg
AStA der Universität Marburg
AStA der Universität Osnabrück
*fzs – freier zusammenschluss der student*innenschaften*
Monom Stiftung
ÖH Universität Wien
StAVV Universität Köln

Wir wünschen eine interessante Lektüre.

Simon Dietz und Moritz Zeiler sind Mitglieder der Gruppe *associazione delle talpe.*

Thomas Janßen

Anfang Mai 1945 in Rhade

„In der Nähe des Ortes Sandbostel befand sich das Kriegsgefangenenlager Stalag X B (Mannschafts-Stammlager B im Wehrkreis X, Hamburg), welches schon im August 1939, vor Beginn des Zweiten Weltkriegs, von der Wehrmacht errichtet wurde.
Bis zu seiner Befreiung im April 1945 durchliefen mehr als 313.000 Kriegsgefangene, Zivil- und Militärinternierte aus über 55 Ländern das Lager. Vornehmlich aus Frankreich, der Sowjetunion, Belgien, Jugoslawien und Polen sowie italienische Militärinternierte, männliche und weibliche Angehörige der polnischen Heimatarmee (Armia Krajowa) sowie Angehörige der britischen Handelsmarine.
Manche Gefangene blieben nur einige Tage im Lager, andere mehrere Jahre. Die Kriegsgefangenen wurden an zahlreichen Orten in der norddeutschen Kriegswirtschaft eingesetzt. Im April 1945 kamen zudem 9.500 Häftlinge aus dem KZ Neuengamme und den Bremer Außenlagern hinzu, die auf Todesmärschen nach Sandbostel gelangten.
Zu einem Massensterben durch Hunger, Seuchen, Erschöpfung und Gewalt kam es im Winter 1941/42 unter den sowjetischen Kriegsgefangenen sowie im April/Mai 1945 unter den nach Sandbostel verschleppten KZ-Häftlingen.“ (Tourismusseite der Samtgemeinde Selsingen)















Südlich des Lagers liegt das Huvenhoopsmoor.

„Als Rest einer nassen und sumpfigen Urlandschaft, entstand das Hochmoor als das Eis vor 7.000 Jahren schmolz und sich eine Menge Wasser in der Tiefebene staute. Nach und nach formte der Mensch durch seine Besiedlung und durch die Landnutzung eine komplett andere Landschaft. Um die Reste dieses Moores zu erhalten, wurde ein Teil schon 1937 unter Naturschutz gestellt.“ (Tourismusseite des Landkreises Rotenburg/Wümme)

„Neben dem Lagergefängnis war die Verlegung ins Sonderlager eine weitere Form der Bestrafung. Bis zu zwölf Stunden täglich, so der Gedenkstättenleiter, hätten die Gefangenen im Moor arbeiten müssen. Zumeist für einige Wochen, dann wurden sie in das ganz in der Nähe befindliche Stammlager zurückgebracht. Die Quellenlage über das „Sonderlager“ ist dürftig. Im Archiv der Gedenkstätte finden sich nur wenige Aussagen von Zeitzeugen.“ (Blogeintrag des Moordorfs Augustendorf über 2022 dort durchgeführte Grabungen)

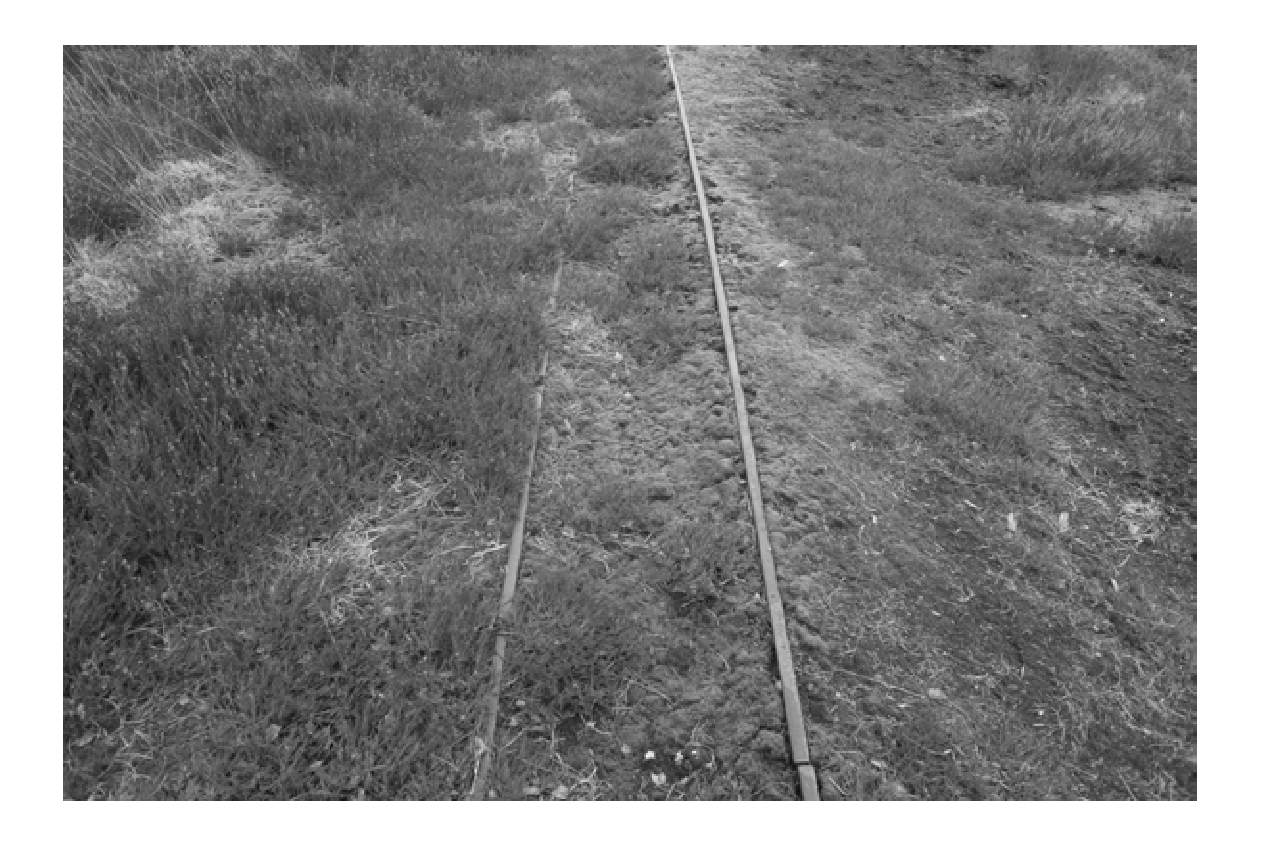














Am südlichen Ende des Moores, knapp 8 Kilometer Luftlinie vom Lager Sandbostel entfernt, liegt das Dorf Rhade. Hier bin ich in den 1990er Jahren aufgewachsen. Das Lager oder die auch auf den Rhader Höfen eingesetzten Zwangsarbeiter wurden zu der Zeit höchstens am Rande erwähnt, innerhalb wie außerhalb der Schule.







„Auf dem Friedhof befindet sich die Grabstelle von sieben unbekannten sowjetischen Kriegsgefangenen. Sie wurden am 12. Juni 1945 in einer Torfgrube verscharrt aufgefunden.“ (Webseite der Gedenkstätte Lager Sandbostel)

„Über ihre Namen, Lebensdaten und Schicksal sagt auch die Gräberliste nichts aus. Der Todestag aller wird mit „Anfang Mai 1945 in Rhade“ angegeben.“ (Informationsseite des Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge)

Die Fotos aus dem Lager Sandbostel sind im Rahmen eines Workshops mit Carsten Karstensen (mek90.net) entstanden. Informationen zu weiteren Workshops, Rundgängen sowie zu Dauer- und Sonderausstellungen im ehemaligen Lager finden sich unter www.stiftung-lager-sandbostel.de.




Fahr
vorsichtig

Andreas Peham

Kritik des Antisemitismus

Hannah Arendt (1955: 12) nannte den Antisemitismus „genau das, was er zu sein vorgibt: eine tödliche Gefahr für die Juden". Tatsächlich liegt es in der „Logik" der „antisemitischen Konstruktion", Jüdinnen und Juden – und seit 1948 Israel – „das Existenzrecht zu bestreiten." (Holz 2005a: 12) Diese aktuelle Bedrohung wäre bei jeder Anstrengung, dem Phänomen beizukommen, im Bewusstsein zu halten. Wissenschaft hätte die Aufgabe, nach Mitteln zu suchen, um Antisemitismus zu bekämpfen. Bleibt sie politisch passiv, verfehlt sie seinen Charakter als „praktizierter Sadismus" (Löwenthal 1944/45: 223). Es mangelt ihr dann an einem „Sensorium für die materielle Gewalt des Antisemitismus" (Claussen 2011: 181).[1] Im Gegensatz zu seiner *wertfreien* Erforschung kann seine *Kritik*[2] zudem den nicht erklärbaren *Rest* an ihm bestehen lassen:

> „Es gibt offenbar Aspekte am Judenhass […], die sich jeder ideologischen, sozial-ökonomischen oder psychologischen Definition entziehen." (Braun/Heid 1990: 9)

Wer ihn zu einem „Thema wie jedes andere" macht,

> „wird seinem innewohnenden moralischen Imperativ nicht gerecht. In Wahrheit gibt es letztlich nur ein einziges tragendes Motiv, sich mit Antisemitismus zu beschäftigen: ihm Widerstand entgegenzusetzen." (Gottschlich 2012: 9)

Kritisierbar ist aber weniger der Antisemitismus als die Formen ideologischer Vergesellschaftung und politischer Instrumentalisierung, die ihn beinhalten oder fördern. Denn im Gegensatz zur Ideologie gibt es an ihm „nichts Richtiges; er ist eine Praxis der Gewalt und seine Rechtfertigung zugleich" und darum „nicht durch immanente Kritik aufzubrechen" (Claussen 1987: XXIII).[3]

Neben der unmittelbaren Bedrohung für Jüdinnen und Juden ergibt sich die Notwendigkeit von Antisemitismuskritik aus der Tatsache, dass niemand „frei sein" wird, „solange die Juden nicht im Vollbesitz ihrer Rechte sind", niemand „sicher sein [wird], solange ein Jude […] um sein Leben zittern muss." (Sartre 1946: 190) Schon Brunner (1918: 269) begründete die Notwendigkeit der Bekämpfung des Antisemitismus unabhängig von unmittelbarer Betroffenheit: Er ziele auf den demokratischen Rechtsstaat, der durch „Affektgelüste" ersetzt werden solle.
Da die „Gesellschaft selbst […] antisemitisch strukturiert" ist (Claussen 1987: 52), sollte ihre Kritik auch eine des Antisemitismus sein – zumal in Deutschland und Österreich. In den Nachfolgestaaten des NS-Regimes hätte er Dreh- und Angelpunkt *jeder* radikalen Kritik der Gesellschaft, die ihn permanent aus sich heraus produziert, zu sein. Oder, wie Horkheimer insistierte:

> „So wahr es ist, dass man den Antisemitismus nur aus unserer Gesellschaft heraus verstehen kann, so wahr scheint es mir zu werden, dass heute die Gesellschaft selbst nur durch den Antisemitismus richtig verstanden werden kann." (Zit. n. Stender 2013: 87)

Als Mythologisierung der Verhältnisse stellt der Antisemitismus eine antiemanzipatorische Kraft dar, weil er mehr noch als Ideologie den Blick auf diese Verhältnisse verstellt und sie so perpetuiert. Umgekehrt gilt, dass die Fähigkeit und Bereitschaft, die Verhältnisse zu durchschauen, die Neigung zu antisemitischen Fehlschlüssen verringert. Auch darum sind die Kämpfe gegen Antisemitismus und für Emanzipation auf einander angewiesen. Aus linker Perspektive hätte Erkenntnisinteresse zudem aus historischen Gründen zu bestehen, stellt doch der Antisemitismus, der sich gegen *Juden*[4] als Repräsentanten wie Agenten unverstandener Modernisierung richtete, einen ihrer Gründungsmakel dar (Arendt 1955: 69ff).[5] Mit der Betonung des politischen Ursprungsortes der *rebellischen* Varianten des modernen Antisemitismus und des *Antikapitalismus* vor der Marxschen Kritik

1 Dies gilt etwa für die *deutsche* Version, die am Berliner *Zentrum für Antisemitismusforschung* (ZfA) beheimatet ist. So beklagte ZfA-Leiter Wolfgang Benz (2011: 26) noch in seiner Abschiedsrede, dass die „Fixierung auf die Bedrohung Israels" die „Antisemitismusforschung als Wissenschaft […] infrage" stelle.

2 Politisch intervenierende und notwendig reflexive Antisemitismus*kritik* weiß um die „Ubiquität des Antisemitismus als einer in unserer Kultur tief verwurzelten Vorurteilsstruktur, an der wir alle unausweichlich partizipieren" (Quindeau 2006: 160).

3 Antisemitismus gibt nicht, „wie die klassische liberale Ideologie es tat, eine verzerrte Welt richtig wieder, sondern eine falsche Welt, die man >nach seinem Bilde< verändern möchte, wird falsch – nach einem infantilen Denkmuster – interpretiert." (Horn 1970: 173) Er hat viel mit Ideologie gemeinsam, allem voran die Funktionalität für macht- und warenförmige Vergesellschaftung, geht jedoch über diese hinaus. Auch können Ideologien „nicht ohne ein Minimum an Emanzipation des Bewusstseins von primär-psychischen Prozessen und Bedürfnissen" gedacht werden (Schnädelbach 1964: 89). Sie unterscheiden sich vom Antisemitismus „durch das Übergewicht gesellschaftlicher und die relative Unwichtigkeit psychischer Determinanten des falschen Bewusstseins" (ebd.).

4 Ich unterscheide zwischen Jüdinnen und Juden, der jüdischen Wertewelt und Religion (Judentum) und den antisemitischen) Imagnies der *Juden*. Uu diesen kulturspezifischen Objekten, auf welche die „Aggression in […] kulturellen Lernprozessen […] fixiert" wird (Mitscherlich 1962: 242), tritt der/die AntisemitIn in eine paranoide Beziehung.

5 Dies gilt vor allem für Frankreich, wo die Gründergeneration des Sozialismus/Anarchismus als Avantgarde des sich modernisierenden Antisemitismus wirkte (Brumlik 1992). Galt Frankreich vor der *Dreyfus-Affäre* (neben Österreich-Ungarn und Russland) als jenes Land, in welchem die antisemitische Bedrohung am größten war (Mosse 1991: V), führte die Parteinahme führender Intellektueller und SozialistInnen für Dreyfus zur Wende. Nun „bricht in Frankreich die judenfeindliche Tradition der Aufklärung, welche die französische Linke bis dahin unbesehen übernommen hatte" (Arendt 1955: 77). Während im französischen Fall von einer „Reinigungskrise" (Rürup 2004: 94) gesprochen werden kann, blieb die deutschsprachige Linke mehrheitlich passiv gegenüber der antisemitischen Bedrohung (Peham 2020).

als einer seiner „natürlichsten Formen“ (Pulzer 2004: 104) soll nicht behauptet werden, dass die Linke als Ganzes antisemitisch gewesen wäre oder es Antisemitismus nicht immer vor allem unter Rechten gegeben hätte. In dem Ausmaß, in welchem Linke mit Marx zur *Kritik der politischen Ökonomie* fortschritten, benötigten sie *Juden* nicht länger zum Stopfen der Lücken in der Welterklärung – der Antisemitismus wurde zum Steckenpferd der Rechten. Jene Linken aber, die weiterhin an der Oberfläche der Verhältnisse – der Zirkulation – verharrten, konnten sich nicht vom ihm freispielen. Der personalisierende und moralisierende *Antikapitalismus* ist als zumindest strukturell antisemitisch[6] zu kritisieren, dennoch feierte er in Teilen der Antiglobalisierungsbewegung fröhliche Urstände. Seit gut 20 Jahren macht das Schlagwort vom *verkürzten Antikapitalismus* die Runde. Weil dieser *Antikapitalismus* nicht einfach durch Verlängerung zu berichtigen ist, wäre er besser als *fetischistisch* beschrieben: Er nimmt den Schein der Verhältnisse für ihr Wesen und reproduziert solcherart die Verwandlung von Gesellschaftlichem in Dingliches und Natürliches, das dann mittels Personalisierung und Biologisierung weiter konkretisiert wird (Postone 2000). Aus dem Kapitalismus als Struktur wird der Ausfluss des (verkommenen) Treibens von *Kapitalisten*, aus diesen werden finstere *Hintermänner*, die sich im Geheimen verabredeten. Der Verschwörungsmythos markiert den Übergang vom strukturellen zum offenen Antisemitismus.

Auch in der Agitation gegen Israel und dem Absprechen des nationalen Selbstbestimmungsrechtes für Jüdinnen und Juden (Antizionismus) werden antisemitische Traditionen in Teilen der Linken fortgeschrieben. In solcher Kontinuität stehen schließlich die Apologien des islamisierten Antisemitismus (Kiefer 2002), dessen Kritik als *islamophob* denunziert wird. Sie paaren sich mit Ignoranz gegenüber der Gefahr eines „Auschwitz II am Mittelmeer“ (Améry 1967: 231). Am Umgang mit der Kritik am *linken* Antisemitismus bestätigt sich ihre Richtigkeit: Die Kritisierten reagieren oft mit

> „heftige[r] Abwehr des Vorwurfes, eine Abwehr, die in ihren Formen und Inhalten nicht selten den Vorwurf des Antisemitismus bestätigt.“ (Strobl 1994: 103)

Dann gilt die Kritik einem Anti-Antisemitismus, der seinem Gegenstand nicht gerecht wird. Viele Ansätze ergehen sich in einem ökonomistischen Reduktionismus und ignorieren die relative Eigenständigkeit des Antisemitismus. Andere wieder verkennen ihn als bloßes Mittel zur Ablenkung der Subalternen. Vor allem aber wird die Gleichsetzung von *Juden* und Geld/Reichtum und deren Erklärung zur Ursache des Antisemitismus nicht hinterfragt und manchmal sogar reproduziert. Gleiches gilt für die Behauptung, die „Tätigkeit“ der Juden im Mittelalter sei „auf das Geldgeschäft beschränkt“ gewesen (Polak 2018: 53). Der Geldhandel war zu keiner Zeit ein jüdisches Monopol, auch wenn Juden in manchen Regionen in manchen Phasen überproportional in diesem tätig waren. Auf sie wurde vielmehr die negative Dynamik der Geldwirtschaft als *Wucher* projiziert. Dennoch hat sich auch die Geschichtswissenschaft nicht „gefeit erwiesen […] gegen die Wirkungsmacht des überkommenen […] >Wissens< um die Ausbeutung christlicher Landbevölkerung durch jüdische […] Wucherer.“ (Rohrbacher 2002: 56) Antisemitismuskritik meint schließlich Kritik an falscher Begrifflichkeit. Sie richtet sich gegen Institutionen, die ungenügend auf die Bedrohung reagieren. Wenn etwa ein Gericht im Brandanschlag auf eine Synagoge (Wuppertal 2015) keinen Antisemitismus sehen wollte, sondern der Rechtfertigung der Täter, sie hätten ein „Zeichen gegen den Krieg“ (in Gaza) setzen wollen, folgte, west darin Tradition fort.[7] Gleiches gilt für ein jenes Gericht, dass 2014 Jutta Ditfurth untersagte, Jürgen Elsässer einen „glühenden Antisemiten“ zu nennen. In unzulässiger Engführung wurde in der Urteilsbegründung der Antisemitismus auf seine nazistischen Artikulationsformen reduziert: In der inkriminierten „Bezeichnung“ komme

> „zum Ausdruck, dass derjenige die Überzeugungen teilt, die zu der Ermordung von 6 Millionen Juden unter der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft geführt haben“.[8]

Was ist Antisemitismus?

Der in den 1870er Jahren aufkommende Begriff *Antisemitismus* ist integraler Bestandteil „apologetische[r] Selbstcharakteristik der Antisemiten“ (Claussen 2005: XI). Arnold Zweig (1927: 39) betonte, dass Antisemitismus

> „Judenhass [ist], der sich des verurteilenswerten Hasscharakters schämt und ein fremdes Deckwort gewählt hat für diese eindeutige Seelenlage“.[9]

Trotz des apologetischen Charakters des Begriffes wird er auch in dieser Arbeit verwendet. Dabei ist im Bewusstsein zu halten, dass Antisemitismus mehr ist als Welterklärung, nämlich Alltagshandeln und Gewalttat:

> „Schon im Gespräch, mit bloßen Worten, deutet antisemitische Argumentation auf eine andere als bloß argumentative Gewalt.“ (Claussen 1987: 51)

Bergmann (2004: 26) bestimmt den Antisemitismus als

> „feindselige Urteile gegen die Juden als Kollektiv, in denen ihnen unveränderlich schlechte Eigenschaften sowie die Absicht zugeschrieben wird, anderen Völkern Schaden zuzufügen. […] Diese >Schädigung< erfolgt oft verdeckt und kann sich […] in allen möglichen Formen äußern: religiös als Christenfeindschaft, wirtschaftlich als unlautere Konkurrenz und Geldgier, politisch als Weltmachstreben, als politische Radikalität oder nationale Illoyalität, kulturell als >Zersetzung< usw.“

6 Ein Diskurs wird als strukturell antisemitisch bezeichnet, wenn er ohne Nennung von *Juden* auskommt, aber ansonsten genug Bedingungen erfüllt, um als antisemitisch gekennzeichnet zu werden.

7 http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/21452

8 https://www.juedische-allgemeine.de/politik/justiz-freibrief-fuer-antisemiten/

9 Doch schon ein paar Sätze weiter bezeichnet Zweig (1927: 40) die „>Enthüllung< des Antisemitismus als Hass gegen eine bestimmte Menschenart“ als „nur falsch“. Er konnte sich nicht vorstellen, dass er auch Massen befallen kann und pathologisierte den „Hasser“, der im Gegensatz zum *Antisemiten* „das Gehasste nicht bis an der Welt Ende“ verfolgen würde (ebd.). Genau das taten aber die NS-Mörderbanden. Auch Arendt (1955: 47) machte aus „Judenhass“ und „Antisemitismus“ zwei Entitäten. Demgegenüber Brunner (1918: 19): „Weg mit dem Wort Antisemitismus. […] Hier ist eine Sache, die nichts mit Wissenschaft, alles nur mit dem Affekt zu schaffen hat. Darum statt Antisemitismus: Judenhass!“

Beim modernen Antisemitismus handelt es sich „nicht bloß um Xenophobie oder […] Vorurteile“, sondern um ein Phänomen *sui generis*, „eine antiliberale und antimoderne Weltanschauung, die in der >Judenfrage< die Ursache aller […] Probleme“ sieht (Bergmann 2002: 6). Als ein „konzeptuell geschlossenes, faktenresistentes und intensiven Negativ-Gefühlen determiniertes Weltdeutungssystem“ stellt er „kein Vorurteilssystem unter vielen, sondern ein unikales kulturhistorisches Phänomen“ dar (Schwarz-Friesel 2018: 13). Gerade in Deutschland und mehr noch in Österreich ist er eine tradierte „kulturelle Größe“, ein „kollektiver Wissensbestand […], der im Prinzip jedem, der in einer derartigen Kultur aufwächst, zugänglich ist.“ (Fleck/Müller 1992: 512ff) Wir sind mit einer „ungewöhnlich virulente[n], ungebrochene[n] und […] im Ganzen ununterbrochene[n] antisemitische[n] Kulturtradition“ konfrontiert, „die durch Sozialisationsprozesse verschiedenster Art, besonders im Rahmen der familiären und schulischen Erziehung, lebendig blieb.“ (Greive 1983: 5)

Antisemitismus lässt sich unter allgemeinen Aspekten wie der Feindschaft gegenüber der abgewerteten jüdischen Minderheit analysieren. Gleichzeitig ist er durch spezifische Aspekte gekennzeichnet: Er stellt eine umfassende Welterklärung dar, die Lücken im Wissen mit den mächtigen und untereinander verschworenen *Juden* und ihrer *Schuld* schließen soll. Erst unter Berücksichtigung dieser Besonderheit lässt sich der Antisemitismus fassen. Demgegenüber stehen Definitionen, wie jene Feins (1987: 67), die nur auf die allgemeine Ebene des Antisemitismus (als eine Form der *Fremdenfeindlichkeit*) abzielen.[10]

Dann ist er Gemeinschaftsideologie: AntisemitInnen sind nie allein (Weyand 2016: 10). Sie bilden „eine Gemeinschaft blinder Solidarität“ (Sartre 1946: 120) – und werfen genau diesen Zusammenhalt den *Juden* vor. Als die *unheimlichen Fremden* (Spangenberg 1998: 303) ziehen sich Jüdinnen und Juden seit jeher den Hass zu, der in der *Gemeinschaft* nicht erlaubt ist. Je familienähnlicher (undemokratischer) die Eigengruppe, desto größer die Verschiebungsleistung, je *reiner* diese, desto *schmutziger* (*böser*) die *Juden*. Die antijüdischen Bilder werden als Negativfolien des (ideologisch) vergesellschafteten Eigenen erschaffen. Auf diese Vergemeinschaftungsfunktion spielt Horkheimer (1946: 30) an, wenn er den „Antisemiten“ im Gegensatz zu den „Juden“ attestiert, „eine Rasse“ zu bilden, „weil sie immer dieselben Schlagworte verwenden, immer dieselben Verhaltensweisen an den Tag legen, ja, einander fast ähnlichsehen.“ Neben der Gemeinschaft bildenden Funktion kommt dem Antisemitismus eine (Welt-) Erklärungsfunktion und damit die einer narzisstischen Zufuhr zu. Er stiftet Sinn, „wo kein Sinn ist“ (Erb 1995: 77) und beansprucht, nicht nur die *Juden* zu erklären, sondern gleich die ganze Welt. Solcherart erlaubte der Antisemitismus nicht erst denn Nazis, „in das einen Sinn zu bringen, was bisher widerspruchsvolle Geschehnisse waren“, wie es 1936 in einem *SS-Leitheft* hieß (zit. n. Goldhagen 1976: 382). Durch die Indienstnahme und Ablenkung rebellischer Affekte erfüllt er eine wichtige Funktion in der ideologischen Vergesellchaftung. Schließlich legitimiert (rationalisiert) er Hass und Agression (Erb/Kohlstruck 2009). Diese vielfältige Funktionalität des Antisemitismus ließen Bahr (1894: 15) resignieren: „Wenn es keine Juden gäbe, müssten sie die Antisemiten erfinden.“

10 Fein (1987: 68) weigert sich dementsprechend, zwischen Antisemitismus und Rassismus zu differenzieren.

Antisemitismuskritik fragt nach den politischen, sozialen und individuellen Profiten an Ressentiment und Hass. Sie reduziert bei aller Betonung der Funktionen des Antisemitismus diesen nicht darauf, denn seine Erklärung erschöpft sich nicht im Gewinn, den er verschafft. Seine Funktionen sind nicht mit seinen Ursachen zu verwechseln, diese lassen sich nicht aus objektiven Notwendigkeiten, sondern nur aus antisemitischen Diskursen erschließen. Einen ideologiekritischen Zugang zum Antisemitismus zu wählen, bedeutet nicht, ihn losgelöst von realgeschichtlichen Prozessen zu betrachten. Zudem missverstehe ich Ideologie nicht als bloßen Widerschein ökonomischer Basisprozesse. Entsprechend der performativen Wirkung von Ideologie als alltäglicher Begründungs- und Handlungszusammenhang kommt ihr eine Realität schaffende Bedeutung zu. Und der Antisemitismus ist wie kein anderes Beispiel solcher *Ideologie* geeignet, das Performative an den Selbst- wie Fremdbildern zu zeigen.

Als ein sich permanent modifizierendes Syndrom kommen dem Antisemitismus – je nach TrägerInnen und historischen Phasen – spezifische Funktionen zu. Dementsprechend unterscheiden sich seine Formen, in welchen sich die sozialen, politischen und kulturellen Verwerfungen der jeweiligen Gesellschaftsordnung spiegeln. Dem modernen Massenmenschen ermöglicht er, die von den unbegriffenen Verhältnissen verursachten Überhang an Frustration, Ohnmacht, diffusem Unbehagen, Angst und Entfremdung *schief zu heilen*. Im antisemitischen Weltbild ist die Modernisierung nicht das Resultat „einer sehr komplizierten, den verschiedenartigsten Quellen entspringenden historischen Entwicklung, sondern das Ergebnis der zerstörerischen Tätigkeit einiger >Verschwörer<.“ (Sterling 1969: 106) Ihre Folgen konnten mittels Antisemitismus auf eine Ursache zurückgeführt werden: Landflucht, Urbanisierung, Rationalisierung, Säkularisierung, Demokratisierung, Monopolisierung usw. als *teuflisches* Werk der *Juden*. Verdichten sich die Ressentiments zum Wahn, ist der antisemitische Zirkel geschlossen: Es gibt es kein Entrinnen mehr, das Netz ist fest zugezogen. Dieses paranoide Moment des Antisemitismus ist maßgeblich für seine Dynamik zum Massenmord verantwortlich zu machen: Da der/die AntisemitIn sich

> „von bösen Mächten, die seine Vernichtung planen umgeben fühlt, kann ihm [/ihr, Anm.] nur der Gedanke an ihre Vernichtung helfen.“ (Pulzer 2004: 117)

Holz (2005: 80) hat ein „Grundmuster der antisemitischen Semantik“[11] destilliert:

> „die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft[12], die verschwörungstheoretische Personifikation, die Figur des

11 Mit dem Begriff Semantik hebt Holz (2001: 16) „auf kommunikative Sinnverarbeitungsregeln ab, durch die eine Vielzahl einzelner Vorurteilsinhalte und generell Zuordnungen, Zuschreibungen und Bewertungen miteinander verwoben werden.“ In ihr artikuliert sich der „kulturelle Wissensvorrat einer Gesellschaft“ (ebd.: 15f). Weil „die einzelnen Regeln, die in der national-antisemitischen Weltanschauung kombiniert sind, weit über die antisemitische Semantik hinaus gültig sind“, verdiente die „Einbindung der antisemitischen Semantik in die Grundmuster der modernen Semantik“ mehr Aufmerksamkeit als sie in der Regel findet (ebd.: 551).

12 Im nächsten Schritt wird die „Gemeinschaft“ bei der Eigengruppe und „allen anderen >Völkern<“ personalisiert, während die *Juden* mit der (abstrakten) „Gesellschaft“ identifiziert werden (Weyand 2016: 198).

Dritten[13] und die Täter-Opfer-Umkehr zur Relativierung der Shoah"[14].

Wenn sich die Artikulationsformen des Antisemitismus im historischen Verlauf auch veränderten, so blieb er doch in seiner Grundstruktur gleich. Die Unterscheidung seiner verschiedenen Formen sollte diese nicht über Gebühr voneinander trennen, sondern eine analytische sein. Es erscheint

> „unangemessen und irreführend […], den modernen Antisemitismus nach bestimmten Argumentationsreihen in die Spezies des religiösen, wirtschaftlichen, politischen, rassistischen Antisemitismus usf. auseinanderzulegen" (Greive 1983: 49).

Zudem spiegeln „die konkreten Begründungstypen die wirklichen Gründe und Voraussetzungen des Antisemitismus […] nicht ungebrochen" wieder (ebd.: 50).
Als antisemitisch sollen hier schließlich nicht nur jene negativen Aussagen über und feindlichen Handlungen gegen Jüdinnen/Juden gelten, die mit Absicht getätigt und gesetzt werden: „Antisemitismus beginnt […] nicht erst dort, wo sich Antisemiten als solche bezeichnen." (Rensmann 2006: 173)
Dennoch macht es – zumal in pädagogischer Arbeit – Sinn, zwischen (unreflektierten) Vorurteilen und gefestigter Weltanschauung zu unterscheiden.[15] Jedoch wird das Vorurteil oft seiner emotionalen Dimensionen beraubt (Ranc 2016: 15) – um es leichter bekämpfen zu können. Antisemitismus ist aber

> „mehr und anderes als ein >vorauseilendes Urteil< im Sinne eines kognitiven, auf Informations-, Erfahrungs- und Distinktionsdefizite herunterbrechbaren (und entsprechend korrigierbaren) Kurz- und Fehlschlusses." (Ebd.: 25)

Darum wäre das Konzept des Vorurteils zugunsten jenes des Ressentiments aufzugeben.[16]

Primat des Glaubens

Die christlichen Differenzkonstruktionen bilden die „langfristige, strukturgeschichtliche Komponente" des Antisemitismus (Lenk 1988: 34). Es gibt also gute Gründe, den religiösen Antisemitismus ins Zentrum der Kritik zu stellen:

> „Sowohl der rassistische wie der nationalistische Antisemitismus sind […] durchsetzt von religiösen Elementen. Wir möchten sogar die Behauptung aufstellen, dass die völlige Durchdringung der weltlichen Werte mit christlich-religiösen Vorstellungen einer der wichtigsten Faktoren war, die Deutschland zur Katastrophe prädisponierten." (Braun/Heid 1990: 9)

Die antisemitischen Stereotypen können mehrheitlich als „säkularisierte Ableitungen" vom „Bild des Juden als Antichrist" gesehen werden (Löwenthal 1949: 87). Das „Vorbild für den Kampf mit den Juden scheint das Ringen des Erlösers mit dem Teufel der Christen zu sein." (Adorno 1950: 282)
Auch die „Phantasiebilder vom jüdischen Bankier und Geldverleiher haben ihr biblisches Modell in der Geschichte von Jesus, der die Wucherer aus dem Tempel treibt" (ebd.). Dementsprechend stellte das Christentum über Jahrhunderte den „intellektuelle[n] Träger" des Antisemitismus dar (Mitten 2002: 40). Noch seine Modernisierung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts war durch Geistliche wie Adolf Stoecker geprägt.
Der Wandel vom religiösen zum rassistischen Antisemitismus lässt sich als „Prozess der Transformation religiösen Weltverstehens" fassen (Weyand 2016: 161). Der NS-*Erlösungsantisemitismus* (Friedländer 1998: 99ff) stellt in dieser Perspektive „lediglich eine akzentuierte, verstärkte und weiterentwickelte Form des bereits weithin akzeptierten Grundmodells dar" (Goldhagen 1996: 50). Was *Säkularisierung* genannt wird, bedeutete gerade im deutschsprachigen Raum die „Verweltlichung des Christentums. Die daraus hervorgegangene Kultur bleibt […] eine christliche." (Diner 1988: 48) Mit dem Christentum wurde dessen „antijudaistische[r] Effekt" in die (*deutsche*) Nationalkultur integriert (ebd.). Vor diesem Hintergrund erweist sich die Dichotomisierung von religiösem und säkularem Antisemitismus als unzureichend. Letzterer steht als „politische Theologie […] nicht nur in einer christlichen Tradition" und verlängert nicht einfach die Vorurteile, vielmehr „hat der säkulare Kern des modernen Antisemitismus religiöse Qualität." (Holz 2017:4) Diesen Kern stellt das *Volk* bzw. die *Volksgemeinschaft* dar, die religiös, ja eschatologisch aufgeladen wurden. Dabei wurde der von *Christen* verteufelte *Jude* zum „Teufel des nationalen Glaubens" (ebd.: 10).
Vor allem gegen die Überbetonung des *Biologischen* im modernen Antisemitismus ist auf Kontinuität zu verweisen: Der Rassismus ersetzte zu keiner Zeit „die ursprüngliche religiöse […] Feindseligkeit" vollständig und diese stützte „sowohl die ökonomisch als auch die *rassisch* begründete Ausgrenzung der Juden" (Mitten 2002a: 99) – dementsprechend griffen die Nazis immer wieder auf die Religion als Verfolgungsgrund zurück. Auch unterschied sich „die theologische Parole, dass die Juden als Volk verworfen und unrettbar verloren seien" in „ihren möglichen praktischen Konsequenzen […] kaum von einem biologisch begründeten Antisemitismus " (Deppermann 1981: 125). Die Vorstellung einer zwangsläufigen und linearen Eskalation vom Ressentiment über Diskriminierung zur Vernichtung führte jedoch in die Irre: Wenn „die jahrhundertelange, kirchliche Hetze" auch „notwendig [war], damit Auschwitz möglich wurde", hätte sie „nicht notwendig zu Auschwitz führen müssen." (Rabinovici 2001: 79)
Das Rassistische an der *christlichen* Gemeinschaft ist neben der Gleichsetzung des abgespaltenen *Bösen* mit den *Juden* im einver-

---

13 Nach Dühring (1901: 6) können „Rassen und Nationalitäten […] miteinander Rivalitäten haben; aber sie werden einander deshalb noch nicht als schädlich anzusehen brauchen. […] Der Hebräerstamm bildet aber hierbei eine handgreifliche Ausnahme; er hat sich dem ganzen Menschengeschlecht gegenüber […] als eine schädliche Menschenart erwiesen".

14 Die Täter-Opfer-Umkehr kennzeichnet nicht erst den sekundären Antisemitismus, vielmehr stellt sie eines seiner Elemente von Anfang an dar.

15 Ähnlich Hilgado (2022), der eine Differenzierung von bewussten und unbewussten antisemitischen Ressentiments vorschlägt. Vom Grad der Bewusstheit und der Reflexionsfähigkeit ist es dann abhängig, ob „mit geduldiger Aufklärung, Empathie und sachlicher Diskussion oder aber mit aktivem Widerstand, politischer Kompromisslosigkeit und strafrechtlicher Ahndung" auf die Artikulation antisemitischer Ressentiments reagiert wird (ebd.: 177). Auch Schwarz-Friesel und Reinharz (2013: 49f) betonen die Möglichkeit, dass antisemitische Zuschreibungen oder Bilder aus dem Un- und Vorbewussten abgerufen und artikuliert werden können, ohne dass damit antisemitische Absichten verfolgt werden müssten.

16 Nach Wurmser (2001: 14) folgt das Ressentiment in der Regel auf massive Kränkung und stellt „eine Form des Hasses" dar, „die in Neid und Eifersucht wurzelt und als fulminantes Ungerechtigkeitsgefühl erlebt wird."

leibten *reinen* Blut Christi zu finden. *Rasse* ist nicht erst Konzept der Wissenschaft, sondern schon die konkretisierte und biologisierte christliche Blutmetapher. Die „christliche Metaphorik" bildete spätestens im 13. Jahrhundert „den Ausgangspunkt, um eine neue quasi-ethnische, im eigentlichen Sinn *protorassistische Identität* hervorzubringen." (Scheit 1999: 53) Der rassistische Antisemitismus stellt keine „eigenständige Form antisemitischen Wissens" dar (Weyand 2016: 260). Jedoch kennzeichnet ihn weitere Abstraktion: Im Prozess seiner Radikalisierung trat das

> „Massenvorurteil […] an die Stelle von Individualvorurteil. Das Individualvorurteil ist noch durchaus an emotionale Wertungen und Idiosynkrasien gebunden. […] Bei der Fusion der einzelnen Feindstereotypen weicht das Individualvorurteil jedoch einer kalten, abstrakten, standardisierten Wut, die dem Zerstörungsdrang des Paranoikers ähnlicher sieht als der Leidenschaft des Hassenden." (Löwenthal 1949: 69)

Der „Jude" war nicht länger ein

> „verhasstes menschliches Wesen", sondern wurde zum „zum leblosen Objekt, das für jeden Zweck manipuliert werden kann" (Löwenthal 1943: 98).

Auch verliehen die „symbolische Kraft und die metaphorischen Implikationen des neuen Schlüsselbegriffs der >Rasse<" dem Antisemitismus „neue Sprengkraft." (Ebd.: 93)
Das scheinbar *Ewige* am Antisemitismus ist in seiner Eigenschaft zu finden, sich mit sich selbst zu begründen, mit vergangenem Unrecht, das legitimiert werden muss. Er ist nur unter Berücksichtigung seiner Kontinuität[17], der Anhäufung von Feindschaft und von schlechtem Gewissen richtig zu bestimmen. Auch darum liegt ein generisches Verständnis des Antisemitismus nahe, das sich auf die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Formen konzentriert. Nach solchem Verständnis beginnt die antike *Judenfeindschaft* mit dem Vorwurf des *Gottesmordes* sich zum *christlichen* Antisemitismus auszuweiten. Schon hinter dem ersten antisemitischen Satz – „*Ihr* habt *unseren* Gott ermordet!" – steht die Projektion von Schuld: Die christlichen

> „Schuldgefühle bieten einen Schlüssel, um die antisemitischen Bilder zu begreifen: Wenn es nicht Gott ist, der sich für mich geopfert hat, sondern Christus als >Opfer< eine >jüdischen Verbrechens< ans Kreuz geschlagen wurde, so finden meine Schuldgefühle einen Ausweg aus der Schuld." (Braun 1995: 86)

Schuldprojektionen kennzeichnen Antisemitismus von nun an. Mit der vom *Gottesmord* abgeleiteten *jüdischen Macht* und *Verschwörungsneigung* ist bereits im 4. Jahrhundert sein definitorisches Minimum erfüllt: zur Feindschaft kam das *chimärische* Element (Langmuir 1987).[18] Sein Fundament bildet der Gottesmordvorwurf, der „sich in verschiedenen und jeweils zeitgemäßen Transformationen" fortschreibende „Gründungsmythos einer ganzen Zivilisation" (Diner 2004: 390) – der dementsprechend bis heute wirkt.
Die Kontinuitätsthese verewigt das Phänomen nicht: Es gibt „keinen geschichtlich konstanten Antisemitismus" (Heil 2015: 2). Er verändert sich mit der machtförmigen Gesellschaft, die ihn zu ihrem Erhalt hervorbringt. Als Strukturelement moderner Vergesellschaftung ist Antisemitismus an deren Erfordernissen gekoppelt (Claussen 2000: 66). Wird die Kontinuität geleugnet, kann er oft nur mit (angeblichen) Eigenschaften oder dem Verhalten der Jüdinnen und Juden ursächlich erklärt werden. So wird etwa die „Aufstiegsmobilität" der „Juden" dafür verantwortlich gemacht, dass diese späten im 19. Jahrhundert „zu Repräsentanten gefürchteter oder verhasster Modernisierungsprozesse" wurden (Gräfe 2016: 95). Die „Frage, warum die Abwälzung aller negativen Aspekte des modernen Kapitalismus auf die Juden vielen Zeitgenossen offenbar plausibel erschien", ist besser als mit der „Asymmetrie zwischen der jüdischen Modernisierung und der Modernisierung der Gesamtgesellschaft" (ebd.: 121)[19] mit der langen Tradition antisemitischer Zuschreibungen zu erklären. Die Kontinuitätsthese steht gegen Betrachtungsweisen, die den Antisemitismus erst mit dem Aufkommen des Begriffes in den 1870er Jahren beginnen lassen. Aber es gibt „keinen zwingenden Grund" dafür, „den vergleichsweisen jungen Begriff nicht auf Erscheinungen anwenden zu wollen, die älter sind als er selbst." (Greive 1983: VIII)

Antisemitismus ohne Jüdinnen und Juden
Erich Goldhagen (1976: 379) berichtet von der einhelligen Auffassung in der „ernsthafte[n] Antisemitismusforschung", wonach das „Phänomen […] nicht auf objektive Interessensgegensätze zwischen Juden und Nicht-Juden zurückgeht, sondern auf gesellschaftliche Prozesse, mit denen die Juden als Gruppe gar nicht zu tun haben".
Antisemitismus ist „keine Folge der Konflikterfahrung, sondern deren Voraussetzung" (Weyand 2016: 20), er basiert auf „subjektiven Faktoren und der allgemeinen Situation des Antisemiten" (Adorno 1950: 3). Müller-Claudius wies früh auf das Primat des Ressentiments gegenüber der Erfahrung hin:

> „Es gibt weder einen wirtschaftlichen, noch einen politischen, noch einen kulturellen, noch einen rassischen Grund des Antisemitismus. […] Er ist also nicht in Erfahrungen gegründet, […] sondern er geht notwendig diesen Erfahrungen voraus." (Zit. n. Krah 2016: 171)

Der antisemitische Diskurs ist selbstreferentiell, weder „aus einer krisenhaften sozialen Lage noch aus Konflikten mit Juden" ergibt sich „automatisch eine antisemitische Einstellung." (Gräfe

17 So stellen die Pestpogrome 1348-50 einen Prädiktor für antisemitische Gewalt in den 1920er Jahren und die Zustimmung zur NSDAP vor 1930 dar. In jenen Städten, in denen sie wüteten, war es in der Weimarer Republik sechsmal wahrscheinlicher als in anderen Städten, dass es zu Gewalt gegen Jüdinnen und Juden kam. Auch die Zustimmungswerte zur NSDAP waren in diesen Städten 1928 um mehr als ein Drittel höher (Voigtländer/Voth 2011).

18 Im Gegensatz zu Langmuir zähle ich schon den Gottesmordvorwurf (und nicht erst die Ritualmordbeschuldigungen) dem Chimärischen zu.

19 Die Asymmetrie verschärfte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eine Differenz bestand im Grad der Urbanisierung, in der Gewerbe- und Sozialstruktur sowie im Bildungsgrad. Es sind aber nicht *jüdische* Eigenschaften dafür verantwortlich zu machen, sondern der Antisemitismus: Die Missverhältnisse erklären sich aus jahrhunderterlanger Diskriminierung. Auch lässt sich ein „unmittelbarer Zusammenhang zwischen einer ethnischen, wirtschaftlichen oder sozialen >Sonderstellung< der Juden und der Ausbreitung des Antisemitismus […] nirgendwo in Europa verifizieren." (Gräfe 2016: 226f)

2016: 120) Am radikalsten betonte Sartre (1946: 184) die Unabhängigkeit des Ressentiments von seinen Objekten: Die

> „Idee, die man sich vom Juden macht, [bestimmt] die Geschichte und nicht die geschichtlichen Gegebenheiten die Idee. Es zeigt sich, dass der Antisemitismus […] von keinem äußeren Faktor herstammen kann." (ebd.: 113)

Die antisemitischen Zuschreibungen haben ihren

> „einzige[n] unleugbare[n] Grund in der geistigen Verfassung derer […], die sie haben und zur Ausprägung ihres Lebensgefühls haben müssen – Wahnsinnigen gleich, die ihre idée fixe in die Welt projizieren, weil sie zur zentralen Idee ihrer Existenz geworden ist." (Zweig 1927: 266)

Hieraus stammt das unumstößliche *Wissen* der AntisemitInnen: Sie durchschauen den *Juden*, weil sie ihn erschaffen haben.
Für einen *Antisemitismus ohne Juden* spricht auch die Tatsache seiner stärkeren Verbreitung in Gegenden ohne Jüdinnen/Juden. Schon für das 15. Jahrhundert gilt: „Je mehr Juden im Land waren, desto schwächer wurden die judenfeindlichen Aussagen." (Hödl 1997a: 56) Dazu sei auf England verwiesen, das zwischen 1290 und 1656 *judenfrei* war – und mit Marlowes *Der Jude von Malta* (1592) und Shakespeares *Kaufmann von Venedig* (1600) zwei der bedeutendsten Dramatisierungen des Antisemitismus hervorbrachte.
Auch wenn AntisemitInnen sich ihr Objekt erschaffen, ist der Antisemitismus kein frei flottierender Hass, der sich zufällig an Jüdinnen und Juden heftet. Die Frage, warum gerade diese zu Hassobjekten werden, können wir mit Zweig (1927: 70) beantworten:

> „Einen möglichst Machtlosen zunächst, jemanden, der, bisher ohne Anwalt, von Mächtigen nicht geschützt werden konnte, einen Wehrlosen, den man, falls sich außerhalb des Landes eine Macht seiner annahm, umso heftiger anzuklagen vermochte; eines Landesgenossen sodann, um sein verderbliches Wirken innerhalb der eigenen Grenzen konstatieren zu können, und so international verteilt dennoch, dass auch die anderen Besiegten von ihm, und ihm allein, besiegt sein durften; einen fremdartigen Unheimlichen ferner, dem man geheime Bündelung und verborgene Feindschaft nachsagen konnte, den Geheimnis faustdick umwob; und jemanden schließlich, den man mit einem Schein von Recht trotzt faktischer Ohnmacht Weltmacht andichten durfte, um mit besserem Gewissen und der Geste des Verzweifelten zu seiner Bekämpfung alle Mittel, auch die der physischen Gewalt wenn's beliebte, aufrufen zu dürfen."

Ohne aus dem Antisemitismus ein „Produkt" der „Logik" des historischen Verlaufs zu machen (Stein 2002: 29), interessiert sich seine Kritik, wie er in bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung angelegt ist. An seinem Beispiel lassen sich „die destruktiven Tendenzen der Gesellschaft am eindeutigsten aufzeigen" (Ebd.: 17). Diese ist – als Erbin der *christlichen Gemeinschaft* und aufgrund ihrer ökonomischen Basis – einerseits „selbst […] antisemitisch strukturiert" (Claussen 1987: 52), andererseits kann der Antisemitismus „als eine Pseudorebellion gegen sie" verstanden werden (Claussen 2011: 179). Seine Kritik hat auch eine Kritik der Vergesellschaftung, ja des ganzen Zivilisationsprozesses zu sein. Sie darf aber in den Nachfolgestaaten des *Dritten Reiches* nicht auf allgemeiner Ebene – der Wert- und Aufklärungskritik – verharren, sondern muss die politisch-kulturelle Spezifik dieses Prozesses berücksichtigen. Antisemitismuskritik hätte zu fragen, was an *deutscher* Nationswerdung dem Antisemitismus und seiner Eskalation entgegenkam. Während Horkheimer und Adorno (1959: VIf) zunächst meinten, dass im *deutschen* (völkischen)[20] Nationalismus kein Grund für die Katastrophe zu finden sei[21], gehe ich vom Gegenteil aus. Der nationale Antisemitismus, der anstatt der politischen Willensgemeinschaft die zuerst *christliche* und dann völkische Abstammungsgemeinschaft zum positiven Inhalt hat, fand nur in Deutschland und Österreich jene Bedingungen vor, die ihn zum Erlösungsantisemitismus anwachsen ließen.
Einerseits war Auschwitz „Ausdruck einer überaus mächtigen gesellschaftlichen Tendenz" (Adorno 1966: 89), andererseits ist der „Umschlag von Wertvergesellschaftung in den Vernichtungswahn" ein „deutsches Spezifikum" (Rensmann 2003: 47). Die Shoah[22]

> „mag im Universal-Allgemeinen der Wertvergesellschaftung >angelegt< gewesen sein, […] doch ist es kaum Zufall, dass sie in Deutschland ersonnen und vor allem von Deutschen[23] exekutiert wurde" (ebd.).

Bei aller Universalität von Kapital und Christentum und damit des Antisemitismus: Ein Erkenntnisinteresse, das sich mit einem allgemeinen „Grundmuster der antisemitischen Semantik" (Holz 2005: 80) zufriedengibt, verfehlt das Phänomen. Angesichts der Tatsache, dass es sich beim Erlösungs- und Vernichtungsantisemitismus um ein „deutsches oder österreichisches Produkt" (Hallgarten 1897: 3) handelt und insbesondere in Österreich Ende des 19. Jahrhunderts der „Antisemitismus in seiner schlimmsten Form" hegemonial wurde (ebd.: 4), machte sich solche Ignoranz historischer Verantwortungslosigkeit schuldig.

Antisemitismus-Theorien

Seit rund 120 Jahren[24] wird versucht, dem Antisemitismus the-

---

20 Ich fasse die die völkische Ideologie weit: als spezifische Ausformung des (*deutschen*) Nationalismus, deren Anfänge bis ins 18. Jahrhundert (zu Herder und Fichte) zurückreichen und als „geistige Welt der herrschenden Kultur der Zeit" (Greive 1983: 72).

21 Horkheimer und Adorno (1959: VII) mussten aber einräumen, dass die „Spuren des heraufdämmernden Verhängnisses in der deutschen Vergangenheit" zu finden sind.

22 Mit verschiedenen Begriffen wird versucht, das Verbrechen zu benennen: Während *Holocaust* (Brandopfer) aufgrund seiner religiösen Konnotation sich dazu wenig eignet und *Auschwitz* nur auf einen Ausschnitt des Verbrechens verweist, scheint mir *Shoah* (Katastrophe) am ehesten die Gesamtdimension zu erfassen. Dass Anti- und PostzionistInnen den Begriff unter dem Verweis auf die angebliche Instrumentalisierung der Shoah durch „Teile des israelischen Establishments" (Traverso 1995: 13), ablehnen, spricht nicht gegen ihn.

23 Als *deutsch* soll jene nationale Gemeinschaft bezeichnet werden, die gegen die *Juden* konstruiert wurde. Die Kategorie ist unabhängig von der der Staatsbürgerschaft. Gerade das Beispiel der überproportionalen Beteiligung von *Ostmärkern* an den NS-Verbrechen verweist auf ein weites (ideologisches) Verständnis von *Deutschtum*.

24 Krah (2016: 8) datiert den Beginn „einer mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden Antisemitismusforschung" mit Heinrich Coudenhoves Dissertation über *Das Wesen des Antisemitismus* (1901). Jedoch machte Coudenhove streckenweise die Opfer des Antisemitismus zu seinen Verursachern, was ihn schwerlich als Ahnherren der Antisemi-

oretisch beizukommen. Der Erklärungswert der entwickelten Ansätze variiert stark, manche sind falsch und unbrauchbar, für sich allein vermag keiner, das Phänomen vollständig zu erhellen. Funktionalistische Theorien zielen auf die Bedeutung, die der Antisemitismus für die Eigengruppe hat: die Sündenbockfunktion der *Juden* und die Ventil- oder Ablenkungsfunktion des Antisemitismus. Kausale Theorien führen ihn auf soziale, ökonomische und/oder psychische Ursachen wie Deprivationserfahrungen oder massive narzisstische Kränkungen zurück, wobei diese oft gegeneinander ausgespielt werden. All diese Theorien liefern wichtige Verständnis- und Erklärungshilfen, aber: Warum sich gerade *Juden* so gut als die Objekte eignen, zu deren Lasten die jeweiligen Konflikte *schief geheilt* werden, lässt sich mit ihnen nicht erklären.

Demgegenüber schon grundsätzlich abzulehnen sind korrespondenztheoretische und Realkonflikt-Ansätze. Diese leiten Antisemitismus aus (vermeintlichen) Besonderheiten von Jüdinnen und Juden oder der Interaktion zwischen (nichtjüdischer) In- und (jüdischer) Outgroup ab. Mit Julia Ranc (2016: 20) kann hier von einer „Kausaltäuschung" gesprochen werden:

> „Ihre projektive Qualität unterschlagend, werden Ursache und Provenienz der Aversion […] den Objekten der Projektion […] angedichtet."

Auch der Großteil der marxistischen Analysen leidet an der Verwechslung von antisemitischen Zuschreibungen und der Realität. Es hätte Aufgabe einer Kritik des Antisemitismus zu sein, das Wechselspiel zwischen dessen Praxen und deren Legitimation zu erfassen. Stattdessen wird oft Antisemitismus mit Antisemitismus erklärt.[25] Die Ignoranz gegenüber der Eigenständigkeit des Ideologischen und seiner performativen Kraft führt bis heute zu so fatalen Fehlannahmen wie jener, wonach der *jüdische Wucher* kein antisemitisches Phantasma, sondern Realität gewesen sei.

Die sprachkritische Wende in der Wissenschaft brachte Teile der Forschung dazu, „Sprache als realitätsprägende Kraft in der Genese der modernen Judenfeindschaft ernst zu nehmen." (Ziemann 2005: 302) Nun wurde der Tatsache Rechnung getragen, dass Sprache die (verzerrte) Wahrnehmung der Wirklichkeit strukturiert. Der *linguistic turn* erlaubte, das *Judenzählen* als Erklärungshilfe[26] zu lassen und stattdessen den Bildern und Vorstellungen zentrale Bedeutung zuzuweisen. Jetzt erst sind „die Voraussetzungen dafür geschaffen worden […], Antisemitismus […] wirklich substanziell zu kritisieren." (Ebd.: 303)

Gegen die Korrespondenztheorie und ihren Niederschlag im Alltagsverstand hat sich – inspiriert durch die Erkenntnisse der Psychoanalyse – eine subjektkonzentrierte Antisemitismuskritik etabliert. Denn, wie Sartre (1946: 184) betont, nicht „der Charakter des Juden" schafft den Antisemitismus, sondern der „Antisemit [schafft] den Juden." Zugespitzt brachte er seinen Zugang zum Ausdruck: „Wenn es keinen Juden gäbe, der Antisemit würde ihn erfinden." (Ebd.: 111) Weil die Ursachen des Antisemitismus nicht bei dessen Opfern zu finden sind, bemisst sich die Brauchbarkeit jeder Theorie darin, ob sie die AntisemitInnen und ihre ideologische Vergesellschaftungsformen zum Gegenstand hat. Die subjektorientierten Zugänge teilen sich in (psychologische) Persönlichkeitstheorien und soziologisch-historische Theorien, die sich für die jeweiligen Gemeinschaftsbildungen interessieren. Sie fragen, was an individueller Disposition dem Antisemitismus entgegenkommt und „welchen Zwecken […] antisemitisches Denken im Leben eines Individuums" dient (Adorno 1950: 122). Ergänzt werden sie durch ideologiekritische, ideologietheoretische und diskursanalytische Ansätze, die vom antisemitischen Material ausgehend Erkenntnisse über die Funktionen des Antisemitismus und die Gründe für seine massenhafte Annahme gewinnen. In allen brauchbaren Theorien ist schließlich „Historizität eingebaut […], denn die zu Grunde liegenden gesellschaftlichen und psychischen Konflikte wie auch die Wahl der Juden sind jeweils epochenspezifisch" und vor „dem Hintergrund der christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte zu untersuchen." (Bergmann 2004: 225)

Charakterliche Disposition

Neben den *Elementen des Antisemitismus* " (Horkheimer/Adorno 1944/47) und den Arbeiten Löwenthals stellen die *Studien zum Autoritären Charakter* (Adorno 1950) die zentrale Fundstelle für eine kritische Theorie des Antisemitismus dar. Hier wird der willkürliche Charakter des Antisemitismus endlich gebührend betont. Es ist ein Essential jeder Kritik des Antisemitismus, wonach er seine Ursache nicht in Eigenschaften oder im Verhalten seiner prospektiven Opfer hat, sondern auf „subjektiven Faktoren und der allgemeinen Situation des Antisemiten basiert" (Adorno 1950: 3). Anstatt also über die Objekte des Antisemitismus aufzuklären, muss eine brauchbare Gegenstrategie beim Subjekt und dessen Aufklärung im klassischen Sinne ansetzen: „Erst wenn die Menschen die Gesellschaft richtig wahrnehmen, werden sie auch die Juden richtig wahrnehmen." (Claussen 1987: 80) Der hier angesprochene Zusammenhang zwischen undurchschauter Herrschaft und Antisemitismus ist zentral. Es waren und sind stets die Juden und Jüdinnen, welche mit den ihnen zugeschriebenen bösen Taten oder Absichten halfen, das Unerklärliche leicht erklärbar zu machen.

Nach Adorno (1950: 143) entspricht dem Antisemitismus auf individueller Ebene ein „psychischer Totalitarismus". Die Ähnlichkeiten zu klinischen Beobachtungen (von Neurosen und Psychosen) legte es nahe, bestimmte charakterliche Dispositionen für die Übernahme antisemitischer Denkfiguren verantwortlich zu machen. Den Anfang machte die Annahme, hinter dem Wunsch nach Sicherheit und Stärke, wie sie der Antisemitismus verspricht, stehe eine strukturelle Schwäche des Ichs. Dieses Ich projiziert seine (verdrängten) Konflikte über Gebühr nach außen, um sie dann dort – bei den *Juden* – schiefzuheilen. Von Fromm, Adorno und anderen wurde dieses Ich als *autoritärer* oder *sadomasochistischer Charakter* beschrieben.

Im Allgemeinen wird die charakterliche Basis des Antisemitismus heute als breiter und weit über die klassische autoritäre Persönlichkeit hinausgehend gefasst. In solcher Öffnung machen sozialisationstheoretische Ansätze aber weiterhin Sinn. Die grundlegende Einsicht bleibt gültig: Fehlen dem Subjekt bestimmte psychische Dispositionen, wie sie sich rund um ein starkes (synthetisierendes) Ich gruppieren, ist es nicht oder nur schwer in der Lage, die Umbrüche und Herausforderungen, die vielen (persönlichen wie sozialen) Krisen anders als bedrohlich zu interpretieren. Auf den (*fremd* gemachten) *Anderen* kann es nur auf bestimmte, ängstlich-vermeidende Art und projizierend

---

tismuskritik durchgehen lässt.

25 Schon Goldmann (1920) kritisierte die „Neigung, beliebige Folgen des Antisemitismus als selbständige Ursachen zu kennzeichnen."

26 Die „Frage nach einem jüdischen >Anteil<" ist „nicht zu trennen von antisemitischen Denkstrukturen" (Ahlheim 2010: 66).

reagieren. Ich-Schwäche und Autoritarismus stellen also nach wie vor die wichtigsten subjektiven Faktoren, die Antisemitismus begünstigen, dar.
Aber wie jede andere Einzeltheorie kann auch die sozialpsychologische alleine nicht erklären, warum gerade Jüdinnen und Juden zu Objekten von Projektion und Hass werden. Adorno (1950:108) musste bei der Beantwortung der Frage „Warum die Jüdinnen und Juden?" auf die Herstellung der Objekte durch die antisemitische Tradition und implizit auf Arnold Zweig (1927: 70) zurückgreifen:

> „Es [das Objekt des Hasses, Anm.] muss greifbar genug, aber nicht zu greifbar sein, damit die eigene Wirklichkeit es nicht zunichtemacht. Es muss historisch fundiert sein und als unbestreitbares Element der Tradition erscheinen. Es muss in starren und wohlbekannten Stereotypen definiert sein, und schließlich muss es […] im Sinne von Merkmalen wahrgenommen oder verstanden werden können, die den destruktiven Tendenzen des Vorurteilsvollen entgegenkommen. […] Es ist kaum zu bezweifeln, dass alle diese Bedingungen in hohem Maße von dem Phänomen >Jude< erfüllt werden."

Auf individueller Ebene sind die Dispositionen zum Antisemitismus als dessen notwendige aber nicht hinreichende Ursache angelegt, über seine Verbreitung und Wirkmacht entscheiden historische Faktoren. Seine Ursachen sind nur im Wechselspiel von (beschädigtem) Individuum und (ideologischer bis pathologischer) Vergesellschaftung zu finden. Alles in allem ist er überdeterminiert, lässt er sich nicht aus einem Faktor ableiten. So kann die gleiche charakterliche Disposition zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ganz andere Folgen zeitigen.

Essentials der Antisemitismuskritik
Eine Kritik des Antisemitismus reduziert diesen nicht auf antijüdische Feindschaft oder auf die Summe antijüdischer Ressentiments, sondern fasst ihn als universale Sinnstiftung (Mythos) zu Lasten von Jüdinnen und Juden. Er stellt eine umfassende Welterklärung dar, die die Lücken im Wissen mit den mächtigen und untereinander verschworenen *Juden* und ihrer *Schuld* schließen soll. Das Besondere liegt in bestimmten Arrangements von Stereotypen, die sich rund um die *Macht*, die den *Juden* seit ihrem *Gottesmord* zugeschrieben wird, gruppieren. Erst unter Berücksichtigung dieser Besonderheit lässt sich der Antisemitismus fassen. Demgegenüber stehen Definitionen, wie jene Helen Feins (1987: 67), die nur auf die allgemeine Ebene des Antisemitismus (als eine Form der *Fremdenfeindlichkeit*) abzielen.[27]
Er weist aber über den Rassismus hinausgehende Aspekte auf, die der Austauschbarkeit seiner Opfer Grenzen setzen. Entsprechend der halluzinierten Übermacht seiner Objekte eignet dem Antisemitismus eine spezifische (paranoide) Wahnstruktur: „Um diesen […] Wahn als Wirklichkeit darzutun", hat er

> „vielerlei Techniken ausgebildet: Entwicklung stereotyper Juden-Bilder, Standardargumentationen zu ihrer wirtschaftlichen Schädlichkeit, ihrer grundsätzlichen Unveränderbarkeit, körperlichen Minderwertigkeit, ihrer raffinierten Mimikry-Natur usw." (Bering 2002: 174f)

Er nimmt „prinzipiell die Form einer Paranoia" an, weil „die jüdische Fremdheit keine Andersartigkeit *wie die anderen* ist. Denn >diese Leute< entziehen sich jeder Einordnung, der des Blicks ebenso wie der des Begriffs und der des Staates." (Finkielkraut 1984: 158) In der modernen Welt war kein Platz für so einen undefinierbaren *Rest* – er wurde ins Imaginäre verbannt, von wo aus er die Menschen erst recht verfolgte.
Als einem sich permanent modifizierenden Syndrom kommen dem Antisemitismus – je nach TrägerInnen und historischen Phasen – spezifische Funktionen zu. Dementsprechend unterscheiden sich seine Formen, in welchen sich die sozialen, politischen und kulturellen Verwerfungen der jeweiligen Gesellschaftsordnung spiegeln. Die Unterscheidung seiner verschiedenen Formen sollte darum diese nicht über Gebühr voneinander trennen, sondern eine analytische sein. Es erscheint

> „unangemessen und irreführend […], den modernen Antisemitismus nach bestimmten Argumentationsreihen in die Spezies des religiösen, wirtschaftlichen, politischen, rassistischen Antisemitismus usf. auseinanderzulegen" (Greive 1983: 49).

Zudem spiegeln „die konkreten Begründungstypen die wirklichen Gründe und Voraussetzungen des Antisemitismus […] nicht ungebrochen" wieder (ebd.: 50).
Dem modernen Massenmenschen ermöglicht er, die von den unbegriffenen Verhältnissen verursachten Überhang an Frustration, Ohnmacht, diffusem Unbehagen, Angst und Entfremdung *schief* (zu Lasten von Jüdinnen und Juden) *zu heilen*. Im antisemitischen Weltbild ist etwa die Modernisierung nicht das Resultat „einer sehr komplizierten, den verschiedenartigsten Quellen entspringenden historischen Entwicklung, sondern das Ergebnis der zerstörerischen Tätigkeit einiger >Verschwörer<." (Sterling 1969: 106) Ihre Folgen konnten mittels Antisemitismus auf eine scheinbare Ursache zurückgeführt werden: Landflucht, Urbanisierung, Rationalisierung, Säkularisierung, Demokratisierung, Monopolisierung usw. wurden zum *teuflischen* Werk der *Juden*. Verdichten sich die Ressentiments zum (sozialen) Wahn, ist der antisemitische Zirkel geschlossen: Es gibt es kein Entrinnen mehr, das Netz ist fest zugezogen. Dieses paranoide Moment des Antisemitismus ist maßgeblich für seine Dynamik zum Massenmord verantwortlich zu machen: Da der/die AntisemitIn sich „von bösen Mächten, die seine Vernichtung planen umgeben fühlt, kann ihm [/ihr, Anm.] nur der Gedanke an ihre Vernichtung helfen." (Pulzer 2004: 117)
Das älteste antijüdische Bild (Stereotyp) ist jenes der *Fremdheit*, das aber noch reale (religiöse) Differenz zur Basis hatte. Die Unterschiede wurden jedoch verabsolutiert und die Fremdgruppe mit Hass belegt. Dieser wurde aber zunächst auf die *Juden* projiziert, denen seit Tacitus ein „Hass auf die Menschheit" (*odium humani generis*), also auf alle Menschen unterstellt wird. Nachdem die Menschheit in *Völker* zerfallen war, wurden die *Juden* zu den *Feinden* aller *Völker*, ihre Eigenschaft als *Dritte* jenseits binärer Konfliktkonstellationen, die Klaus Holz (2001) erst dem modernen (nationalen) Antisemitismus als Charakteristikum zuschreibt, kennzeichnet diesen vielmehr schon seit den ersten *christlichen* Jahrhunderten.
Als negative Gegengröße bestimmt, wurde *Juden* früh ein spezifisches Aussehen zugeschrieben, wobei die Visualisierung der

27 Schon Pinsker (1882: 11) wies darauf hin, dass der *Jude* ein besonderer *Fremder* sei: Er „ist seiner Heimat nicht nur kein Einheimischer, er ist auch kein Ausländer, er ist recht eigentlich ein Fremder >kat' exochen< [im eigentlichen Sinne, Anm.]."

Bosheit durch die Behauptung eines defekten *jüdischen* Körpers, von dem die Gefahr der *Ansteckung* ausgehe, erfolgte. Bald wurden Jüdinnen und Juden mit *Verwesung*, *Schlamm*, *Eiter* und anderen Objekten des Ekels assoziiert und solcherart zu Abjekten.[28] Mit dem Christentum kamen jene Bilder dazu, die das Spezifische am Antisemitismus ausmachen: *Verstocktheit*, *Zweifel*, *Zersetzung*, *Verrat*, *Täuschung* und vor allem der *Jude* als *Teufel* sowie als *Gottesmörder*. Letzteres begründete die Zuschreibung von Macht, die allen „Formen des Antisemitismus […] gemeinsam" ist (Postone 2000: 137).[29] Der *jüdischen* Macht wurde die Neigung zur *Verschwörung* beigestellt. Entsprechend seines paranoiden Grundzuges zehrt der Antisemitismus „von einer Atmosphäre der Entlarvung, des Sichtbarmachens des Verborgenen." (Claussen 1987: 198) Aber nicht nur die angebliche *jüdische Bosheit* und *Macht* lädt zum Gefühl, verfolgt zu werden, ein, sondern auch „eine Situation, die alle bedroht und mit manchen Errungenschaften die paranoiden Phantasien übertrifft" (Adorno 1955: 71). Grundsätzlich sind „die dialektischen Knotenstellen der Geschichte" für die Ausbildung paranoider Zustände „besonders günstig" (ebd.) – was auf die vorteilhaften Gelegenheitsstrukturen des Antisemitismus in Zeiten rasanter sozialer und politischer Umbrüche verweist.

Literatur

Améry, Jean (1967): Zwischen Vietnam und Israel. In: Ders.: Werke Bd. 8. Stuttgart 2007, S. 223-235

Adorno, Theodor W. (1950): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a. M. 1995

Ders. (1966): Erziehung nach Auschwitz. In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt a. M. 1971, S. 88-104

Ahlheim, Hannah (2010): Der „jüdische Einfluss" in der Wirtschaft und das Problem seiner Messung. In: Botsch, Gideon et al. (Hg.): Politik des Hasses. Hildesheim, S. 55-68

Arendt, Hannah (1955): Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Frankfurt a. M. 1962

Bahr, Hermann (1894): Der Antisemitismus. Ein internationales Interview. Königstein Ts. 1979

Benz, Wolfgang (2011): Antisemitismusforschung als akademisches Fach und öffentliche Aufgabe. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 19. Berlin, S. 17-32

Bergmann, Werner (2002): Geschichte des Antisemitismus. München 2010

Ders. (2004): Starker Auftakt – schwach im Abgang. Antisemitismusforschung in den Sozialwissenschaften. In: Ders./Körte, Mona (Hg.): Antisemitismusforschung in den Wissenschaften. Berlin, S. 219-239

Bering, Dietz (2002): Gutachten über den antisemitischen Charakter einer namenspolemischen Passage aus der Rede Jörg Haiders vom 28. Februar 2001. In: Wodak, Ruth; Pelinka, Anton (Hg.): „Dreck am Stecken". Politik der Ausgrenzung. Wien, S. 173-186

Braun, Christina von (1995): Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien, S. 180-191

Dies.; Heid, Ludger (1990): Vorwort. In: Dies. (Hg.): Der ewige Judenhass. Stuttgart, S. 7-10

Brumlik, Micha (1992): Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus. In: Heid, Ludger; Paucker, Arnold (Hg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Tübingen, S. 35-42

Brunner, Constantin (1918): Der Judenhass und die Juden. Berlin.

Claussen, Detlev (1987): Grenzen der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1994.

Ders. (2000): Vom Judenhass zum Antisemitismus. In: Ders.: Aspekte der Alltagsreligion. Frankfurt a. M., S. 65-105.

Ders. (2005): Grenzen der Aufklärung. Frankfurt a. M. (erweiterte Neuausgabe).

Ders. (2011): Ist der Antisemitismus eine Ideologie? In: Globisch, Claudia et al. (Hg.): Die Dynamik der europäischen Rechten. Wiesbaden, S. 175-186.

Deppermann, Klaus (1981): Judenhass und Judenfeindschaft im frühen Protestantismus. In: Martin, Bernd; Schulin, Ernst (Hg.): Die Juden als Minderheit in der Geschichte. München, S. 110-130.

Diner, Dan (1988): Aporie der Vernunft. In: Ders. (Hg.): Zivilisationsbruch. Frankfurt a. M., S. 30-53 (Anm.: S. 255-260).

Ders. (2004) Der Sarkophag zeigt Risse. In: Rabinovici, Doron et al. (Hg.): Neuer Antisemitismus? Frankfurt a. M., S. 310-329.

Dühring, Eugen (1901): Die Judenfrage als Frage des Rassencharakters und seiner Schädlichkeit für Völkerexistenz, Sitte und Kultur. Nowawes-Neuendorf bei Berlin.

Erb, Rainer (1995): Der „Ritualmord". In: Schoeps, Julius H.; Schlör, Joachim (Hg.): Antisemitismus. München, S. 74-79.

Ders./Kohlstruck, Michael (2009): Die Funktionen von Antisemitismus und Fremdenfeindschaft für die rechtsextreme Bewegung. In: Braun, Stephan et al. (Hg.): Strategien der extremen Rechten. Wiesbaden, S. 419-439.

Fein, Helen (1987): Dimensions of Antisemitism. In: Dies. (Hg.): The Persisting Question. Berlin/New York, S. 67-85.

Finkielkraut, Alain (1984): Der eingebildete Jude. Frankfurt a. M.

Fleck, Christian; Müller, Albert (1992): Zum nachnazistischen Antisemitismus in Österreich. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 3(04), S. 481-514.

Friedländer, Saul (1998): Das Dritte Reich und die Juden Bd.1. München.

Goldhagen, Erich (1976): Weltanschauung und Endlösung. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 24(04), S. 379-405.

Goldhagen, Daniel J. (1996): Hitlers willige Vollstrecker. Berlin.

Goldmann, Felix (1920): Das Wesen des Antisemitismus. Online: www.antisemitismus.net/geschichte/goldmann-1.htm

Gottschlich, Maximilian (2012): Die große Abneigung. Wien.

Gräfe, Thomas (2016): (2016): Antisemitismus in Deutschland 1815-1918. Norderstedt.

Greive, Hermann (1983): Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland. Darmstadt.

Hallgarten, Charles L. (1897): Neues über den Antisemitismus. Frankfurt a. M.

Heil, Johannes (2015): Antisemitismus heute. Online: www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=facb73ff-40a7-9929-5ebc-a48103890dfe&groupId=252038

Hidalgo, Oliver (2022): Der israelbezogene Antisemitismus und die Gratwanderung einer nicht-antisemitischen ‚Israelkritik' – Versuch einer demokratietheoretischen Mediation. In: Zeitschrift Religion, Gesellschaft und Politik 6(01), 161-187.

Holz, Klaus (2001): Nationaler Antisemitismus. Hamburg.

Ders. (2005): Die Gegenwart des Antisemitismus. Hamburg.

Ders. (2005a): Neuer Antisemitismus? In: Mittelweg 36 14(02), S. 3-23

Ders. (2017): Säkularer Antisemitismus als politische Ideologie. In: epd-Dokumentation 17, S. 4-11.

Horkheimer, Max (1946): Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes. In: Simmel, Ernst (Hg.): Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1991, S. 23-34.

Ders.; Adorno Theodor W. (1959): Vorwort. In: Massing, Paul: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. Frankfurt a. M., S. V-VIII

Dies. (1944/47): Elemente des Antisemitismus. In: Dies.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1991, S. 177-217.

Horn, Klaus (1970): Zur politischen Psychologie des Faschismus in Deutschland. In: Kühnl, Reinhard (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1974, S. 164-175.

Hödl, Sabine (1997a): „…dem gemeinen Mann überla zu Verderben und menniglich zu unleidenlichen Beschwarungen…" Studien zur Judenfeindschaft in Österreich von 1496 bis 1620. In: Keil, Martha; Lappin, Eleonore (Hg.): Studien zur Geschichte der Juden in Österreich. Wien, S. 35-64.

Kiefer, Michael (2002): Antisemitismus in islamischen Gesellschaften. Düsseldorf.

Krah, Franziska (2016): Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch be-

28 Der auf Kristeva zurückgehende Begriff der Abjektion meint die Ab- und Ausstoßung von Objekten, die spontane Aversion hervorrufen. Zu Abjekten können auch Vorstellungen von Menschen(gruppen) werden, sie „gehen […] aus komplexen Lernvorgängen hervor" und „verkörpern […] sozial und seelisch Abgewertetes und fortan Minderwertiges" (Straub 2019: 131).

29 Im modernen Antisemitismus wird diese Macht „auf mysteriöse Weise unsichtbar, sie ist abstrakt und allumfassend." (Postone 2000: 137).

siegt werden muss." Frankfurt a. M.
Langmuir, Gavin I. (1987): Toward a Definition of Antisemitism. In: Fein…a. a. O., S. 86-127.
Lenk, Kurt (1988): Der Antisemitismusstreit oder: Antisemitismus der „gebildeten Leute". In: Horch, Hans O. (Hg.): Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur. Tübingen, S. 23-34.
Löwenthal, Leo (1943): Das antisemitische Argument. In: Jansen, Peter-Erwin (Hg.): Das Utopische soll Funken schlagen…Zum hundertsten Geburtstag von Leo Löwenthal. Frankfurt a. M. 2000, S. 98-99.
Ders. (1944/45): Vorurteilsbilder: Antisemitismus unter amerikanischen Arbeitern. In: Ders.: Falsche Propheten. Schriften Bd. 3. Frankfurt a. M. 1990, S. 175-237.
Ders. (1949): Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: ebd., S. 9-159.
Mitscherlich, Alexander (1962): Die Vorurteilskrankheit. In: Psyche Z – Psychoanal 16(05), S. 241-245.
Mitten, Richard (2002): „Synkretischer" Antisemitismus. In: Wodak/ Pelinka…a. a. O., S. 35-60.
Ders. (2002a): Die Juden, die er meint…Jörg Haider und die Rhetorik antijüdischer Vorurteile. In: ebd. S. 93-133.
Mosse, George L. (1991): Die völkische Revolution. Frankfurt a. M.
Peham, Andreas (2020): Parteimarxismus und Antisemitismus vor Auschwitz. Online: https://associazione.files.wordpress.com/2020/04/maulwurfsarbeit_v_200404_web.pdf
Pinsker, Leon (1882): Autoemanzipation. Brünn 1913.
Polak, Oliver (2018): Gegen Judenhass. Frankfurt a. M.
Postone, Moishe (2000): Der Holocaust und der Verlauf des 20. Jahrhunderts. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Freiburg 2005, S. 119-164.
Pulzer, Peter (2004): Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914. Göttingen.
Quindeau, Ilka (2007): Schuldabwehr und nationale Identität – Psychologische Funktionen des Antisemitismus. In: Brosch, Matthias et al. (Hg.): Exklusive Solidarität. Berlin, S. 157-164.
Rabinovici, Doron (2001): Credo und Credit. Einmischungen. Frankfurt a. M. 2001.
Ranc, Julijana (2016): Eventuell nicht gewollter Antisemitismus. Münster.
Rensmann, Lars (2003): Anmerkungen zur Geschichte der deutschen Nichtentschädigungen. In: gruppe offene rechnungen (Hg.): The Final Insult. Das Diktat gegen die Überlebenden. Münster, S. 45-70.
Ders. (2007): Zwischen Kosmopolitismus und Ressentiment. In: Brosch et al (Hg.): Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland. Berlin, S. 165-189.
Rohrbacher, Stefan (2002): Antijüdische Gewalt im frühen 19. Jahrhundert. In: Benz, Wolfgang; Königseder, Angelika (Hg.): Judenfeindschaft als Paradigma. Berlin, S. 49-57.
Rürup, Reinhard (2004): Antisemitismus und moderne Gesellschaft. In: Braun, Christa von; Ziege, Eva-Maria (Hg.): „Das >bewegliche< Vorurteil". Würzburg, S. 81-100.
Sartre, Jean-Paul (1946): Betrachtungen zur Judenfrage. In: Ders.: Drei Essays. West-Berlin 1960, S. 108-190.
Scheit, Gerhard (1999): Verborgener Staat, lebendiges Geld. Freiburg.
Schnädelbach, Herbert: Was ist Ideologie? In: Das Argument 50/1969, S. 71-92.
Schwarz-Friesel, Monika (2018): Antisemitismus 2.0 und die Netzkultur des Hasses. Online: www.linguistik.tu-berlin.de/fileadmin/fg72/Antisemitismus_2-0_Lang.pdf
Dies.; Reinharz, Jehuda (2016): Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert. Berlin.
Spangenberg, Norbert (1998): Die Seelen der Toten drängen sich in Scharen wie ein Schwarm von Fliegen. In: Modena, Emilio (Hg.): Das Faschismus-Syndrom. Gießen, S. 280-310.
Stein, Eva (2002): Subjektive Vernunft und Antisemitismus bei Horkheimer und Adorno. Oldenburg.
Stender, Wolfram (2013): Identitätszwang und Judenhass. In: Psychologie & Gesellschaftskritik 36(04) u. 37(01), S. 85-99.
Sterling, Eleonore (1969): Judenhass. Frankfurt a. M.
Straub, Jürgen (2019): Die Geburt der Tradition aus dem Gefühl des Ressentiments. In: psychosozial 42(02), S. 117-132.
Strobl, Ingrid (1994): Das unbegriffene Erbe. In: Dies.: Feld des Vergessens. Berlin/Amsterdam, S. 102-118.
Traverso, Enzo (1995): Auschwitz, Marx und das 20. Jahrhundert. In: Ders. (2000): Nach Auschwitz. Köln.
Voigtländer, Nico; Voth, Hans-Joachim (2011): Persecution Perpetuated: The Medivial Origins of Anti-semitic Violence in Nazi-Germany. Online: www.nber.org/papers/w17113.pdf
Weyand, Jan (2016): Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Göttingen.
Wurmser, Léon (2001): Ideen- und Wertewelt des Judentums. Göttingen.
Ziemann, Benjamin (2005): „Linguistische Wende" und „kultureller Code" in der Geschichtsschreibung zum modernen Antisemitismus. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 14. Berlin, S. 301-322.
Zweig, Arnold (1927): Caliban oder Politik und Leidenschaft. Berlin 1993.

Überarbeitete Ausschnitte aus Andreas Peham: *Kritik des Antisemitismus, Stuttgart 2022.* Wir danken dem Autor sowie dem *Schmetterling Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Andreas Peham

Die Macht der Bilder: Antisemitische Darstellungen und Stereotype

Der 1942 in Treblinka ermordete Pädagoge Chaim A. Kaplan wies darauf hin, dass sich der Antisemit sein Objekt „als körperlich unrein vorstellt, als einen Aussätzigen" (zit. n. Wistrich 2003: 121). Tatsächlich sind negative körperliche Zuschreibungen an *Juden* älter als die Rassentheorien. Als Busch 1882 reimte „Krumm die Nase und der Stock" und „Das ist Schulchen Schievelbeiner/ (Schöner ist doch unsereiner!)", griff er auf jahrhundertealte Mythen über eine *jüdische* Hässlichkeit zurück (Diers 2008). Mit diesen wird seit jeher versucht, der „Abscheulichkeit jüdischer Motive" Nachdruck zu verleihen (Löwenthal 1944/45: 225). Es ist der negative Geist, der sich im hässlichen Körper spiegelt. Dieser ist nach dem Verdrängten ausgestaltet: Die Fixierung auf die Nase[1] und die „häufig fleischig[en], oft wulstig[en]" Lippen (Verschuer 1944: 138) verweisen auf projizierte sexuelle Wünsche.
Der Beginn der Visualisierung des *jüdischen* Körpers datiert Ende des 15. Jahrhunderts (Dittmar 1995: 44). Mit dem Buchdruck begannen die *Judenbilder* schneller zu zirkulieren, schon die Schedsche Weltchronik (1493) ist voller antisemitischer Illustrationen. Ende des 17. Jahrhunderts tauchten die ersten *Judenkarikaturen* auf, worin Hilberg (1994: 28) den Beginn des „antijüdischen Rassismus" sieht. Durch Postkarten und satirische Bilderbögen wurden im 19. Jahrhundert negative „Judendarstellungen zu vielfach rezipierbaren Konsumgütern" (Haibl 1997: 44). Im Internetzeitalter festigte das Bild (Karikatur) seinen Stellenwert als wichtiges Medium des Antisemitismus. Mehr noch als der Text ist es in der Lage, spontane (negative) Reaktionen auszulösen. Daneben ist es die Mehrdeutigkeit des Bildes, die es vor allem für verschämte AntisemitInnen so attraktiv macht.[2] 1882 hieß es in Glagaus *Kulturkämpfer*:

> „Den Juden ist eine besonders abweichende, unter sich ähnliche charakteristische Gestalt und Physiognomie gemeinschaftlich [...]. Alle tragen den Stempel orientalischer Abkunft" (zit. n. Weiland 2004: 138).

Neben der *jüdischen* (großen und gekrümmten) Nase, die ihren Ursprung in Darstellungen des *Teufels* hat (Nonn 2008: 13) und ab dem 16. Jahrhundert auf Altarbildern zu finden ist (Scheit 1999: 56), dienen vor allem schwarze und gekräuselte Haare dem *fremd* Machen der Juden.[3] Dem *Sturm und Drang*-Dichter Jakob Lenz schien es

> „offenkundig, dass die Juden überall auf der Welt das Zeichen ihres Vaterlandes, des Orients, auf sich tragen. Ich meine ihr kurzes, schwarzes, lockiges Haar, ihre braune Haut." (Zit. n. Gilman 1995: 168)

In der Ethnologie des 19. Jahrhunderts wurden *Juden* „im wörtlichen Sinne als Schwarze betrachtet." (Ebd.: 169) So fühlte sich Naudh (1861: 39) bei ihrem Anblick an „Neger erinnert".
In den 1920er Jahren rückte der *jüdische* Körper in das Zentrum der *Rassenhygiene*: Die Nazis beobachteten bei den *Juden* einen „flachen Brustkorb, runden Rücken, schlechte Körperhaltung und besonders häufig Plattfüße." (Verschuer 1944: 138) Hitler (1925/27: 61) stieß sich an ihrer „wenig heldische[n] Erscheinung". Dass „krummbeinige, widerwärtige Judenbankerte[4]" in die Lage gekommen seien, „Hunderttausenden von [*deutschen*, Anm.] Mädchen" zu verführen, sei dem „affige[n] Modewesen" zu verdanken, das „die körperliche Schönheit [...] vollkommen in den Hintergrund gedrängt" hätte (ebd.: 458). Wie religiöser Gemeinschaft vor dem *Niederen* ekelt, so graute den gläubigen Nazis vor *Juden*,

> „selbst die Körper der einzelnen Juden galten als verunreinigend und ansteckend. [...] Das Grauen vor den Juden wurde mit solcher Intensität empfunden, dass nicht wenige NS-Funktionäre jeden körperlichen Kontakt scheuten, gehemmt nicht nur durch die Furcht vor Ansteckung, sondern auch durch einen unbestimmten Schauder, wie ihn die Gläubigen mancher Religionen in der Gegenwart des rituell >Unreinen< verspüren." (Goldhagen 1976: 386)

Im 19. Jahrhundert wurde der *jüdische* Körper zum Medium der Täuschung. So attestierte Bruno Bauer dem *Juden*, dass es ihm dank „seiner geistigen Elastizität" leicht falle, „sich in das Kleid jeder beliebigen Nationalität zu hüllen" (zit. n. Heid 1990: 89). Der Erfolgsautor Wilhelm Raabe (1864: 295) ließ seinen deutschen Helden „Hans Unwirsch" im *Hungerpastor* „die schlüpfrige, ewig wechselnde Kreatur, die sich einst Moses Freudenstein nannte, [...] mit ganzer Seele" hassen. Der Mutant gilt aufgrund seiner Unbestimmbarkeit als der „gefährliche[.] Jude[.]" und „das nicht greifbare Wesen" (Drumont zit. n. Poliakov et al. 1976: 189). Im 20. Jahrhundert stellte Sombart (1911: 327) die körperliche „Anpassungsfähigkeit" des *Juden* heraus: Er staunte,

> „wie beweglich der Jude sein kann, wenn er einen bestimmten Zweck vor Augen hat. Es gelingt ihm, selbst seiner [...] Körperlichkeit in weitem Umfange das Aussehen zu geben, das er ihr geben möchte."

Blüher (1922: 19), warf den *Juden* vor, sie seien

1 Im Unbewussten wird die Nase mit dem Penis gleichgesetzt, was auf die den *Juden* zugeschriebene sexuelle Gier verweist.

2 So flutet ein (brasilianischer) Zeichner und Antiimperialist seit Jahren die *globale Intifada* mit Antisemitismus: Carlos Latuffs Machwerke brachten es 2012 auf Rang drei in der vom *Simon Wiesenthal Center* Los Angeles erstellten Liste der zehn bedeutendsten antisemitischen Beleidigungen.

3 Schon im 18. Jahrhundert begann daneben der *jüdische Name* als Fremdmarker zu dienen (Löwenthal 1949: 89). Dieser war nicht nur Erkennungszeichen, sondern auch und vor allem Gegenstand des Spottes, bis heute gehören Namenspolemiken zum Kernrepertoire des Antisemitismus (Bering 1987).

4 *Bankert*: alte (verächtliche) Bezeichnung für ein uneheliches Kind.

> „das einzige Volk, das Mimikry treibt. Mimikry des Blutes, des Namens und der Gestalt. […] Die jüdische Mimikry ist im Schicksal der Rasse verankert."

Dass diese „unendliche Veränderungsfähigkeit" (Weininger 1903: 429), in der *Natur* der *Juden* liege, behauptete auch Rosenberg (1930: 686), der „die beständige Lüge als die >organische< Wahrheit der jüdischen Gegenrasse" bezeichnete. Darin traf er sich mit dem Lebensphilosophen Ludwig Klages (1944: 330):

> „Alles Menschliche ist dem Juden nur bloße Gebärde, ja, sein menschliches Gesicht selbst ist nur eine Maske. Er ist nicht etwa verlogen, sondern *die Lüge selbst*. Wir stehen also auf dem Punkte zu entdecken: der Jude ist überhaupt kein Mensch."

Der Jude als Lügner

Als Hitler (1925/27: 350) den *Juden* als den „große[n] Meister im Lügen" denunzierte und einer seiner Chefpropagandisten die „Lüge" als „alte jüdische Waffe" identifizierte (Leers 1933: 31)[5], konnten sie auch darin an eine lange Tradition anknüpfen. Weil Jüdinnen und Juden am *Gesetz* und an der Möglichkeit von Gerechtigkeit festhielten, wurden sie früh zu *Pharisäern* erklärt. Hatte deren *neutestamentliche* Verdammung noch innerjüdische Konflikte zum Hintergrund, begann sich das Verdikt des *Heuchlers* rasch zu verselbständigen. Es diente nicht zuletzt der Vereinbarkeit des Mythos von der *jüdischen Feindseligkeit* mit der Realität: Wenn Jüdinnen und Juden in ihrem Verhalten nicht dem Vorurteil entsprachen, wurde das als Versuch gewertet, die *Christen* zu täuschen. In der Emanzipationsepoche wurde auch dieses Stereotyp, das zuerst von der spanischen Inquisition zur Rechtfertigung der Verfolgung der *Conversos* verwendet worden war, säkularisiert. Nun hieß es, Jüdinnen und Juden hätten sich nur zum Zweck der Täuschung in die Nation integriert – um ihre Pläne zur Erlangung der Herrschaft ungestört verfolgen zu können.

Der *jüdische Heuchler* ist auch das Ergebnis einer Projektion: Während dem Judentum die Verteufelung des Materiellen, des Körperlichen und des Geldes, unbekannt ist, wurde sie zum Signum des Christentums. Nun kommt

> „die *Heuchelei* […] als Systematik von Weltanschauung und Lebensführung" in die Welt: „Denn die Händler müssen nun so tun, als würden sie nicht Handel treiben, die Reichen, als wären sie nicht reich." (Scheit 1999: 21)

Seit Eisenmenger das Judentum „entlarvt" hat, heißt es, dem *täuschenden Juden* sei der „Meineid" gegenüber „Christen" erlaubt, ja in den Schriften – allen voran im Talmud – sogar vorgeschrieben (Grattenauer 1803: 20). Wagner (1869: 7) sollte die *jüdische Unaufrichtigkeit* dann in die *Rasse* einschreiben: Die „Sprache der Juden" sei niemals wirklich jene „der Nation", vielmehr könne „der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln". Die *Verlogenheit* blieb aber nicht auf die Kunst beschränkt: Die *Juden* hätten nicht nur das „Dichten […] zur Lüge" (ebd.: 21) gemacht, sondern auch die Ökonomie, die unter ihren Händen zum *Schacher* geworden sei (Peters 1997: 66). Und Fritsch (1926: 35) glaubte den „Schlüssel des ganzen Unheils" darin gefunden zu haben: „Die Juden treiben ein falsches Spiel mit uns." Sie täuschten die *Deutschen* mit ihrer „heuchlerische[n] Maske" und mit ihren „Satanskünsten" würden sie „die arglosen naiven Massen" verführen (ebd.: 41).

Der Jude als Teufel

Schon im Johannes-Evangelium schwingt sich der *Teufel* als gegengöttliche Personifikation des Bösen zum „Herrscher dieser Welt" (Joh 16,11) auf, um in den Johannes-Briefen weiter ausgemalt zu werden. In der *Offenbarung* (2,9), welche „die Menschen des Abendlandes so kontinuierlich in Angst und Schrecken versetzt" und über Jahrhunderte „im Schatten dieser Panikversion" gehalten hat (Schnädelbach 2000), wird der *Teufel* schließlich zur zentralen Figur – die von den *Juden* angebetet werde. Im 9. Jahrhundert entwickelten Theologen die *Antichrist*-Legende, die besagt, dass dem (wiederkommenden) *Messias* ein Abgesandter *Satans* vorausgehe, der von den *Juden* sehnlichst erwartet werde (Rohrbacher/Schmidt 1991: 178ff). Gegen Ende des 13. Jahrhunderts begann die Kirche, Bilder zu schaffen, auf denen *Juden* zusammen mit dem *Teufel* in einer *Mikweh* (Ritualbad) zu sehen sind. Und der Hetzmönch Martinus, der damals seinen „Dolch des Glaubens" gegen *Juden* und *Türken* zog, versuchte in dieser Schrift zu beweisen, dass „nur der Teufel selbst noch Interesse an der Existenz des Judentums hatte." (Schubert 1995: 40) Für die *schlecht getauften Christen* wurde die jüdische Hoffnung auf den *Messias* zum „Angriff auf den christlichen Glauben und den Erlöser, der doch für sie längst erschienen war. Der von den Juden erwartete Messias ist ihnen der Antichrist." (Sterling 1969: 109) Erst die „Zuordnung" der Jüdinnen und Juden „zur Figur des Antichristen" hilft zu verstehen, warum diese „in den Wahrnehmungen von Gegnerschaft" kontinuierlich präsent waren (Heil 2006: 533). Über Jahrhunderte wurde alles Bedrohliche und Negative „in die Symbolgestalt des Teufels gestaut" (Müller-Claudius 1927: 12). In der Panikstimmung, die im 13. und 14. Jahrhundert so viele Menschen in Mitteleuropa angesichts von Hunger, Pest und Kriegen befiel, kam es zur *diabolischen Explosion*, der die Kirche viele Konzessionen machte. Dies gilt vor allem für die Wahnvorstellung, wonach Menschen durch einen Pakt mit dem *Teufel* zu Macht kämen und diese dann für böse Zwecke einsetzten. In seinen misogynen Ausprägungen wurde dieser Wahn im späten 15. Jahrhundert im *Hexenhammer* kodifiziert, wobei Frauen nach dem Vorbild der *Juden* die Fähigkeit zum *wahren* Glauben grundsätzlich abgesprochen wurde.[6]

Antisemitismus und Teufelsglauben sind also eng verzahnt (Trachtenberg 1943): Mit dem Bild des *Juden* tritt der *Teufel* in die Welt, „die negative Stigmatisierung der Juden [lässt] den Teufel als kontinuierliche Erscheinung und substantiellen Glaubensinhalt überhaupt erst notwendig werden." (Scheit 1999: 28) Die Identifizierung der *Juden* mit dem *Teufel* ist darum in den definitorischen Kern des Antisemitismus aufzunehmen (Fenichel 1946: 49f). Sie verweist bereits auf seine rassistischen Artikulationsformen: Ohne Diabolisierung würde die

> „Abgrenzung von den Juden […] die Physis der Ausgegrenzten unangetastet lassen. Mit der besonderen Rolle aber, die dem Satan zufällt, lauert bereits im Evangelium die Möglichkeit des Rassenantisemitismus." (Scheit 1999: 29)

5 Der antisemitische Trommler von Leers, der sich 1955 nach Ägypten absetzte und zum Islam konvertierte, strickte eifrig am Mythos der „jüdischen Lügenpresse" (Leers 1933: 35) – der heute ohne verräterisches Beiwort fröhliche Urstände feiert.

6 Die *Hexe* wurde mit dem *Juden* kurzgeschlossen, vermittelt über den *Teufel* und die Magie wurde zwischen beiden ein „Wesensbeziehung" hergestellt (Kreis 1999: 114). Diese drückt sich etwa in der Wortverbindung *Hexensabbat* aus.

– lange bevor die Menschheit in *Rassen* eingeteilt wurde. Auch die „strukturellen Ähnlichkeiten“ mit dem Teufelsglauben legen es nahe, den rassistischen Antisemitismus als dessen säkularisierte Form anzusehen (Wippermann 2005: 10).
Die Bedürfnisse, zu deren Befriedigung die furchteinflößende Figur geschaffen wurde, sind nicht „mit dem Verblassen des Teufels verschwunden“ (Lowenfeld 1967: 513). So wurde der Revolutionsversuch 1848 von der Reaktion als Zeichen dafür gesehen,

> „am Vorabend jener letzten Zeit zu stehen, wo sie [die *Juden*, Anm.] ihrem Messias, dem Antichrist, den furchtbaren Kampf gegen die Kirche Gottes wagen, zu ihrer Herrschaft gelangen und dann in ewiger Zerstörung enden werden.“ (Zit. n. Erb/Bergmann 1989: 260f)

Bis ins 20. Jahrhundert ließ sich die Angst vor dem *Antichristen* zur Steigerung der Revolutionsangst ausschlachten. In Deutschland und Österreich wurde „die Symbolgestalt des Teufels […] besonders lebhaft modelliert“ (Müller-Claudius 1927: 16f). Und so konnte Hitler (1925/27: 355) die Erfolgsmeldung ausgeben, dass unter den *Deutschen* „die Personifikation des Teufels als Sinnbild alles Bösen die leibhaftige Gestalt des Juden“ angenommen habe. Tatsächlich kam der NS-„Mysterienkult“ nicht ohne teuflisches „Gegensymbol“ aus: „Ein Träger des vielen verbleibenden Übels, ein unfehlbar Verantwortlicher muss vorhanden sein.“ (Reichmann 1951: 237) Die Rolle der *Juden* als „zentrale Teufelsgestalten der NS-Eschatologie“ (Goldhagen 1996: 180) ist für die massenmörderische Eskalation maßgeblich verantwortlich zu machen: Was verdiente der „Teufel in Menschengestalt“ (Leers 1933: 5) anderes als den Tod?

Zur Rolle des Blutes
In vielen antisemitischen Texten finden sich Bilder des *eigenen* und *fremden* Blutes – von der *jüdischen Blutschuld* am Tod Jesu über die *Ritualmorde* bis zur *Blutschande*. Die Blutphantasien verdichteten sich im Laufe der Zeit zu Mythen. Diese radikalisierten sich im Nazismus zum handlungsleitenden Wahn, wonach die eigene *Erlösung* nur über die *Reinigung* des (*deutschen*) Blutes und die Vernichtung der Jüdinnen und Juden zu erreichen sei.[7] Nach Auschwitz verloren die Mythen viel von ihrer mobilisierenden Kraft – jedoch kommt auch der aktuelle Antisemitismus nicht ohne sie aus, wovon etwa das verbreitete Bild des *Kapitalisten* oder *Zionisten* als *Blutsauger* Zeugnis ablegt. Auch die Leidenschaft, mit der bis heute gegen das Schächten gekämpft wird, verweist weniger auf Tierliebe als auf die anhaltende Wirkungsmacht von Fantasien, die sich rund um das Blut gruppieren. Dieses eignet sich besonders gut zu politischer Metaphorik: Nicht nur die Infizierung des Blutes macht den Menschen Angst, auch sein Verlust bedeutet tödliche Gefahr, darum reagieren viele Menschen so panisch auf Blut- und Blutsaugeranrufungen.
Die Rede von den „beschnittenen Vampire[n]“ (Hundt-Radowsky 1821: 43) ist relativ jungen Datums, die Schreckgestalt betrat erst Anfang des 18. Jahrhunderts die deutschsprachige Bühne. Die Erklärung der *Juden* zu „Vampiren des deutschen Volkes“ (Marr 1880: 44) lag angesichts der langen Tradition ihrer Diabolisierung nahe. Sie hat eine weitere Voraussetzung in der Blutmagie, die den *Juden* ebenfalls schon lange zugeschrieben wurde. Ab dem 18. Jahrhundert erscheint im antisemitischen Schrifttum der „Jude […] als Blutsauger, der Bauer als hilfloses Opfer.“ (Rohrbacher/Schmidt 1991: 129) Das Leiden und die Angst in unbegriffenen Verhältnissen wurden mit dem Bild zu bannen versucht: „Aus dem religiösen Vampir ist ein Vampir der Finanzgeschäfte geworden.“ (Braun 1990: 173) Im *jüdischen Blutsauger* „materialisierte sich“ vor „den Augen der sprachlosen Christenheit […] das Wucherkapital“ (Scheit 1999: 49). Das Bild erlaubte es, Christentum und Kapitalismus zu versöhnen: Die „Seligkeit der Christen […] gründet auf der Reinigung“ von der „Geldfunktion“ (ebd.: 51).
So ersetzte bei Dühring (1901: 118f) die Ritualmordlegende die Analyse der ökonomischen Zusammenhänge: Er behauptet „gottesdienstliche […] Morde an Individuen nichtjüdischer Völker mit buchstäblicher Abzapfung des Blutes“, um diese zum Beleg zu nehmen für die

> „Blutsaugerei […], die man nur im uneigentlichen Sinne so nennt, und von der die Völker der verschiedensten Zeiten bezüglich des Geldes, das in ihren Adern floss und fließt, so Vieles zu erzählen wissen.“

Nicht mehr Kinder oder Jungfrauen sauge der *Jude* nun aus, sondern den *Volkskörper*. Im Nazismus wurde der *Blutsauger*-Mythos weiter ausgewalzt, dementsprechend oft findet sich im *Stürmer* der *Jude* als *Vampir* dargestellt. Auch Hitler (1925/27: 358) griff auf ihn zurück:

> „Das Ende aber ist nicht nur das Ende der Freiheit der vom Juden unterdrückten Völker, sondern auch das Ende dieses Völkerparasiten selber. Nach dem Tode des Opfers stirbt auch früher oder später der Vampir.“

1945 wanderte der Vampirmythos in islamistische und antizionistische Diskurse aus. So meinte *Milli Görüs*-Führer Erbakan:

> „Der unsichtbare Virus der wirtschaftlichen, politischen und moralischen Krankheiten, der die menschliche Struktur unbarmherzig zerfrisst, sind die zionistischen Vampire.“ (Zit. n. Seidel 2000)

Und in antiimperialistischen Milieus werden israelische Politiker wie Benjamin Netanjahu gerne als Vampire dargestellt, die ihre Zähne in ein (arabisches) Kleinkind rammen.

Der Jude als Parasit
Spätestens seit Luther ist der Antisemitismus mit dem Schädlingsdiskurs verbunden. Im 18. Jahrhundert wurde diese Verbindung aktualisiert und insbesondere von Herder aufgegriffen.[8] In dem Ausmaß, in dem der Antisemitismus im 19. Jahrhundert *verwissenschaftlicht* (rationalisiert) wurde, wurde der *Vampir* zum *Parasiten*. Juden und Jüdinnen standen außerhalb des sozialen Ganzen, waren aber Teil der ökonomischen Struktur – und würden sich diese zunutze machen:

7 Die Reinigungsphantasie kennzeichnet schon ältere Formen des Antisemitismus. So hoffte Naudh (1861: 79), dass der deutsche „>Michel< eine gründliche Reinigung seines Hauses der Beschneidung vorzöge.“

8 Herder, den Arendt (1955: 93) als „Freund der Juden“ verkannte, bezeichnete diese 1784 als „parasitische Pflanze auf den Stämmen anderer Nationen“ (Zit. n. Rohling 1871: 69). Sie seien „niederträchtige Werkzeuge des Wuchers“ geworden, ihre Emanzipation würde Verfall und „Fäulnis“ nach sich ziehen (ebd.).

„Juden sind […] unproduktiv, aber sie ziehen Nutzen aus etwas, das ihnen weder gehört, noch von ihnen geschaffen wurde. Kurz, sie sind Parasiten.“ (Löwenthal 1944/45: 177)

Zunächst wurde das (Sprach-)Bild des *Parasiten* „mehr als Vergleich gebraucht“, bald aber „immer stärker mit der naturhaften Wirklichkeit identifiziert“ (Bein 1965: 129). Seine volle Wirkung entfaltete der Schädlingsdiskurs, als die Völkischen ihren zur „Sozialgottheit avancierten Begriffsfetisch[.]“ *Volk* als *Körper* zu fassen begannen (Lenk 1971: 85). Am *Volkskörper* hätten sich die *Juden* festgesaugt, was der NS-Autor Schickedanz 1927 als „Sozialparasitismus“ bezeichnete (Bein 1965: 155). Die Bedeutung des *Parasiten*-Diskurses für die Radikalisierung des Antisemitismus kann nicht überschätzt werden. Das „Bild vom Juden“ bestimmte

„in nicht geringem Maße die Methoden der Judenvernichtung […]. So wie man im Mittelalter in ihnen den Antichristen und Satan erschlug und verbrannte, so war die Methode des Vergasens […] die logische Konsequenz, nachdem sich die Vorstellung von den Juden als Parasiten endgültig durchgesetzt hatte.“ (Bein 1980: 370)

Unfähig, den Kapitalismus zu durchschauen, griffen auch viele Linke auf das Bild zurück: Das *jüdische* „Blutegelvolk“ setze sich gleich einem „fressenden Parasiten“ fest (Bakunin zit. n. Brumlik 1992: 40). Im späten 19. Jahrhundert begannen Rechte, mit Blutmythen im sozialen Gewand ihre Sozialdemagogie zu befeuern. So erlaubte es die Agitation gegen die *jüdischen* „Blutegel“ dem Hofprediger Stoecker, sich als *oppositionell* und als Anwalt der *kleinen Leute* zu inszenieren (Buchholz 2002: 86). Als Hitler (1925/27: 340) vom „ewigen Blutegel“, der „sich an den Körper des unglücklichen Volkes“ ansetze, schwadronierte, versprach die lange Tradition dieser Zuschreibung, dass sie verstanden wurde. Neben der langen Dauer begünstigt das Phobische an Parasiten und manchen Insekten den Erfolg solcher Bilder. Insbesondere die Spinne erfreut sich in antisemitischen Diskursen großer Beliebtheit, symbolisiert sie doch Minderwertigkeit und Gefährlichkeit – der Ekel wird mit der Angst vor den sozialen Veränderungen kurzgeschlossen. Etwa vom Konservativen Scharffenstein (1851: 8f): Die *Juden* würden

„mit allen den ihnen zu Gebot stehenden Mitteln dahin [trachten], das christliche Element […] zu ersticken und die Verehrung und Herrschaft des Mammons […] an die Stelle des Christentums zu setzen, sich selbst aber im Herzen Europas […] festzusetzen, um von da aus, wie eine Spinne, die ihr Netz um alles schlingt, dasselbe auszusaugen“.

Von der Mixophobie zum Reinigungswahn

Im Christentum verwandelte sich das jüdische Verbot zum Gebot des Blutverzehrs, der die Vereinigung mit *Gott* herstelle. Darum spielt „das Konzept einer >Reinheit< des Blutes eine zentrale Rolle.“ (Braun 1995: 180) Die erste *Reinheit* ist die des *Blutes Christi*:

„Das christliche Ideal der körperlichen Unberührtheit, ja der Körperlosigkeit, überlebte die Säkularisierung und kehrte in der Vorstellung des reinen Geistes ebenso wieder wie in der Inaugurierung des gesunden und reinen Volkskörpers.“ (Stögner 2014: 91)

Nachdem sich die *Deutsche Nation* im 19. Jahrhundert als *christliche* konstituiert hatte, wurde die Transformation des *reinen Corpus Dei* zum *reinen Volkskörper* möglich. Als „dessen symbolische Trägerin“ erscheint „die einzelne Frau. Dem Juden aber wird […] die Rolle zuteil, das >Opfer< der >Rasseschande< auszusetzen und damit zu >kreuzigen<.“ (Braun 1995: 185) Im Antisemitismus wird das „Volk“ nicht als Abstraktum gedacht,

„sondern als einheitlicher Volkskörper, dessen Unversehrtheit von der >Reinhaltung< des Blutes abhängig gemacht wird.“ (Stögner 2014: 152)[9]

Geht schon die Idealisierung der eigenen Nation mit der „Abspaltung des Bösen und dessen Projektion auf Feinde“ einher (Bohleber 1992: 704), so verstärken die Vorstellungen von der *Blutsgemeinschaft* die Angst vor *Verschmutzung* und aktivieren die „Phantasie einer vorambivalenten narzisstischen Verschmelzung mit der Mutter“ (ebd.: 701).
Der zuerst christliche und dann rassistische Blutmythos ist aus Gegensätzen gewoben: Das *böse* oder *schmutzige* (*jüdische*) Blut steht für *Körperlichkeit*, *Siechtum* und *Infektion*, das *gute* oder *reine* Blut Christi und der *Deutschen* für kollektive *Adelung* und *Opferbereitschaft*. Zum Schutz des *deutschen Blutes* bildeten sich antisemitische Männerbünde wie die Burschenschaften, die Juden nicht nur nicht aufnahmen, sondern ihnen auch jede *Wehrfähigkeit* und *Ehre* absprachen. Die *deutschen* Waffenstudenten symbolisieren demgegenüber mit ihren blutenden Wunden (*Schmisse*) die Bereitschaft, das Leben für das *Vaterland* zu geben. Am zentralen Stellenwert des *Opfertodes* in der völkischen Heilsbotschaft zeigt sich, dass die *arische* Religion der christlichen nachgebildet ist (Braun 1995: 185).
Zwischen christlichem und rassistischem Blutmythos steht Wagner, dessen *reine Blutsgemeinschaft* des *Parsifal* zum Vorbild der Nazi-Bünde und -Orden werden sollte. Er sah sein *Bühnenweihefestspiel* als

„tiefgründige Parabel darüber […], wie die europäische Menschheit in ihrem Wesen durch fremdartige, unmenschliche jüdische Werte vergiftet worden ist. Die Oper ist eine […] Allegorie der reinigenden Erlösung. Anstelle von religiöser Reinheit predigt die säkularisierte Religion Parsifals die neue Lehre von rassischer Reinheit“ (Rose 1999: 255).

Wagner wollte die Welt erlösen – durch die *Reinigung des Blutes*. War der Rassismus seit Gobineau durch Pessimismus und Fatalismus gekennzeichnet, begann Wagner ab den späten 1870er Jahren auf den *reinen Helden*, der sich für die Zukunft der *Rasse* opfere, zu hoffen. In *Parsifal*, einem „Hexengebräu aus christlichem Mitleid, buddhistisch-schopenhauerischer Entsagung und rassistischem Vorurteil“ (Millington 2012: 239), kommt dem *reinen* Blut des *arisierten* Christi zentrale Bedeutung für die Erlösung zu: Es könne die *Rassen* (außer die *jüdische*) veredeln und so das Gobineausche Gesetz der Degeneration umkehren.

9 Antisemiten wie Naudh (1861: 29) sahen im Staat keine „Abstraktion“, sondern den „Ausdruck einer Volksindividualität“. Das „Gefühl des natürlichen Zusammenhalts“ stelle sich darum nur „bei gleichartiger […] Bevölkerung“ ein (ebd. 30). Weil der *deutsche* Staat „die Personifikation des deutschen Volkes“ sei, „gehören die in Deutschland lebenden Juden so wenig zum deutschen Staat als der Bandwurm zur Person des Patienten.“ (Ebd.: 32)

Gleiches gelte für das *deutsche* Blut, das aber vorher *rein*gemacht werden müsse,

> „denn es ist verunreinigt durch drei Seuchenherde: lieblose Ehe, Fleischessen und [nach Wagner, Anm.] >durch degenerierende Vermischung des heldenhaften Blutes edelster Rassen mit dem, zu handelskundigen Geschäftsführern unserer Gesellschaft erzogener, ehemaliger Menschenfresser<. Die kannibalischen, dem Menschenopfer frönenden, Blut essenden Juden sind das Hindernis auf dem Weg zur revolutionären Erlösung der Menschheit" (Rose 1999: 242).

Parsifals (und Wagners) Streben nach *Reinheit* hat die *Juden* als Projektionsflächen des *Unreinen* und *Schmutzigen* zur Voraussetzung und Folge. Die Oper ist gekennzeichnet durch die „Verknüpfung von sexueller Lust und Krankheit" (Vinnai 2017: 26), von der auch Hitler (1925/27: 272) besessen war: Er sah die Ursache für die „Versyphilitisierung des Volkskörpers" in der „Prostituierung der Liebe", „Verjudung unseres Seelenlebens und Mammonisierung unseres Paarungstriebes" (ebd.: 270). Als prototypischer „totalitärer Charakter" phantasierte Hitler immerzu

> „von verbotenen und schlimmen Dingen, die in der Welt vorgehen, besonders auch von sexuellen Ausschweifungen der anderen. Die >Dekadenz< der Opfer ist ein Schlagwort der totalitären Henker aller Schattierungen." (Horkheimer/Adorno 1952: 368f)

Eines der *Zehn deutschen Gebote*, die Fritsch (1887: 359) formuliert hat, lautet: „Du sollst Dein Blut reinhalten." Den irrationalsten Ausdruck fand die Ansteckungsphobie in der *Imprägnationstheorie*, die im 1918 erschienenen Bestseller *Die Sünde wider das Blut* von Artur Dinter gossenliterarische Form erhalten hatte. Demnach werde eine *arische* Frau durch den sexuellen Kontakt mit einem *Juden* zeitlebens geschändet und sei für die eigene *Blutsgemeinschaft* verloren. Dinter (1918: 266) betonte,

> „dass der [*jüdische*, Anm.] Kommerzienrat diese Rassenvergiftung am deutschen Volke nicht etwa nur unbewusst verübte, um seinen Lüsten zu frönen, sondern dass er damit planmäßig geradezu teuflische Ziele verfolgte."

Auch wenn Dinters krude Blutthesen in den 1930er Jahren verworfen wurden, fanden sie partielle Umsetzung im *Blutschutzgesetz* von 1935. Stand die Idee der *Blutschande* zunächst für den Inzest, so bedeutete sie nun den verbotenen Verkehr mit *jüdischem Blut*. Diese Bedeutungsverschiebung erfolgte parallel zur, im frühen 19. Jahrhundert einsetzenden Enttabuisierung, ja Idealisierung der Geschwisterliebe:

> „Es scheint beinahe, als verwandle sich mit der Säkularisierung die Forderung nach Keuschheit – einst Voraussetzung für die Reinheit des Blutes – in eine Forderung nach Geschlechtsverkehr mit dem eigenen Blut." (Braun 1990: 203)

Insbesondere die (*deutschen*) *Männerphantasien* zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren voller inzestuöser Motive, die dem völkischen Reinheitsprimat geschuldet waren (Theweleit 1977: 114ff): Die *Gemeinschaft* wird als Blutsbande von Identischen halluziniert. Dieser kollektive Narzissmus findet seine sexuelle Entsprechung im (Geschwister-)Inzest. Bei Wagner sollte er „zu einer Art von germanischem Messianismus" werden (Braun 2013: 84): Der Inzest von Siegmund und Sieglinde zeugt Siegfried, der solcherart *unbefleckt* von Körperlichkeit zum *deutschen Christus* wird.

Verteufelung des Wuchers…

Im achten Jahrhundert erließ die Kirche das Verbot, Geld gegen Zinsen zu verleihen, jedoch hielt sie sich nicht einmal selbst daran – dennoch wird das Zinsverbot oft für historische Realität gehalten. In dieser sei für Juden kein anderer Platz geblieben als der *wucherische* Geldhandel. Die Verknüpfung von *Juden* und *Wucher* wurde früh zum Bestandteil kirchlicher Propaganda und des Alltagsglaubens. Mit der Wirklichkeit hat der *Wucherjude* nichts zu tun (Toch 1993: 117): Die meisten

> „geschichtswissenschaftlichen Aussagen über jüdischen Wucher [wurden] durch hermeneutische Verfahren, durch die Textinterpretation vielfach erzählender Quellen, womöglich auch durch traditionelle Konditionierungen mancher Historiker [gewonnen]: Eine weitgehend ungebrochene, unreflektierte Tradition verbindet den heutigen, wissenschaftlichen Gebrauch des Begriffs Wucher mit dem […] Schacher- und Wuchervorwurf" des Antisemitismus (Rohrbacher/Schmidt 1991: 95).

Zwar gehört eine „gruppenspezifische Konzentration" zum „Normalzustand jeder kleinen und permanenten Minderheit in irgendeiner Mehrheitsgesellschaft" (Barkai 1991: 207), war der Geldhandel „der wichtigste […] Beruf der Juden des Spätmittelalters" (Toch 1993: 118). Das heißt aber weder, dass alle Juden Geldhändler, noch, dass alle Geldhändler Juden waren. Vielmehr unterschied sich bis ins 19. Jahrhundert die Berufsstruktur in den jüdischen Gemeinden – von einem Überhang der Dienstleistungsberufe abgesehen – nicht besonders von der der Mehrheitsgesellschaft. Die verzerrte Wahrnehmung von den ausschließlich im Geldhandel tätigen Juden rührt – dort, wo sie nicht von antisemitischer Absicht getragen ist – aus den

> „Besonderheiten der obrigkeitlichen Verwaltungsschriftlichkeit […]. Zum Bürgerrecht zugelassen, besteuert und daher regelmäßig aufgeschrieben wurden beinahe ausschließlich nur die Geldhändler. Der Rest der jüdischen Bevölkerung war nicht von fiskalischem Interesse." (Ebd.: 120)

Solche quellenkritische Bedachtsamkeit lässt die Wissenschaft oft vermissen, etwa wenn die Gewaltausbrüche mit den Klagen der „verschuldeten Bauern über die hohen >Wucherzinsen<, die ihnen die jüdischen Geldverleiher abverlangten" (Berding 1988: 73), ursächlich in Zusammenhang gebracht werden. Wer die Radikalisierung des Antisemitismus nach 1871 mit dem „Würgegriff jüdischer Viehhändler, Gutsaufkäufer, Kreditgeber" erklärt (Zmarzlik 1981: 254), macht das „Vorurteil der Anklage" zum „Vorurteil der Erklärung" (Liepach/Geiger 2014: 150).
Die Verdammung des *jüdischen Wuchers* wurde maßgeblich vom schlechten Gewissen angesichts des eigenen Zinswuchers motiviert. Zum projektiven Anteil am Wuchermythos kam das Bedrohliche am Unverstandenen. Das ungelöste Geldrätsel vergrößerte die sozialen Ängste und wurde wie alles Unbegriffene der Magie zugeschlagen. Als *Zauber* wurde der *Wucher* den *Juden* zugeschrieben, hätten doch diese schon mit ihren blutmagischen Ritualen eine Nähe zur Magie bewiesen (Luther 1543: 181). Seinen Fluch gegen Geld und Nicht-Arbeit baute Luther – wie so oft in der Geschichte des Antisemitismus – auf der jüdischen Selbst-

kritik an der Verehrung des *Goldenen Kalbes*, bis heute einer der beliebtesten antisemitischen Codes (Heil 1997). Ähnliche Bedeutung kommt der „Urszene des Christentums" (Scheit 1999: 19), dem Bild von der Vertreibung der *Händler* und *Wechsler* aus dem Tempel, zu. Auch die Nazis griffen darauf zurück, so Hitler, der im April 1922 bekundete:

> „In grenzenloser Liebe lese ich als Christ und Mensch die Stelle durch, die uns verkündet, wie der Herr sich endlich aufraffte und zur Peitsche griff, um die Wucherer, das Nattern- und Otterngezücht hinauszutreiben aus dem Tempel!" (Zit. n. Jäckel/Kuhn 1980: 623)

Die lange Tradition der Ritualmordbeschuldigung erleichterte die Verknüpfung von *Juden* und *Wucher*: So wie sie dem unschuldigen *Christenkind* das Blut abzapften, würden sie das *Christenvolk* aussaugen (Bein 1965: 121). Der Zusammenhang von Opfer, Geld und Blut bildet das

> „Scharnier der Passionsspiele und Ritualmordlegenden. [...] Die Aneignung des Reichtums in Form des Zinses kann mit der phantasierten Tötung von Christus bzw. von Christen gekoppelt werden, und damit ist die ideologische Einkreisung des Judentums [...] geschlossen, die mit der Vertreibung der Händler aus dem Tempel begann. [...] Blut wird zum heiligen Saft der Akkumulation, es fungiert offenkundig als *christliches Pseudonym* für die Arbeit, die sich in Geld verwandelt." (Scheit 1999: 57f)

Es war vor allem Wagner, der das Geld als Hindernis für die *Erlösung* bestimmte: Mit seiner Abschaffung sei „die volle Emanzipation des Menschengeschlechts" mit einem Schlag zu erreichen. Ist das Geld und mit ihm das synonym gesetzte Judentum einmal überwunden, werde „Gott" die Menschheit „erleuchten" (zit. n. Viereck 1939: 20). Den Platz, den

> „bei Marx der Begriff des *Wertes* – als *realer Abstraktion* – einnimmt, besetzt Wagner mit dem Judentum – als dem *Dämon der Menschheit*. [...] Weil Wagner das real Abstrakte des Kapitalverhältnisses nicht denken wollte, brauchte er das irreal Konkrete des jüdischen Dämons" (Scheit 1999: 323).

Mit solchem Konkretismus einher ging die Dichotomisierung von *deutscher* Arbeit und *jüdischer* Nicht-Arbeit. Diese kann in ihrer Bedeutung für die antisemitische Raserei nicht überschätzt werden: „Aus dem modernen Mythos des schließlich für spezifisch deutsch gehaltenen Arbeitsgeistes erwuchs eine der Vernichtungsstrategien des Völkermordes." (Brückner 1998: 92) Dementsprechend verurteilte Hitler 1934 „alles, was nicht verfiebert zur Arbeit drängt und sich zur Arbeit bekennt, [...] zum Absterben" (zit. n. Domarus 1988: 351).

Mit der Adelung der schwieligen Hände und dem Vorwurf an die *Juden*, sie verachteten die Arbeit und seien nur daran interessiert, die *Christen* auszubeuten (Luther 1543: 199f), ging der Antiintellektualismus einher. Dieser kann als verquerer „Ausdruck einer tiefen Rebellion" gegen den Lohnarbeitszwang und „einer unbewussten Sehnsucht nach Befreiung mittels des menschlichen Intellekts" analysiert werden (Löwenthal 1944/45: 179). Dem antisemitischen und anti-intellektuellen Ressentiment ist (verdrängter) Neid gemeinsam – die *Intellektuellen* scheinen „zu denken, was die anderen sich nicht gönnen" und vergießen „nicht den Schweiß von Mühsal und Körperkraft" (Horkheimer/Adorno 1944/47: 196f). Weil sie sich nicht mit dem unwahren *Ganzen* identifizieren, stehen sie im Verdacht, illoyal bzw. *Verräter* zu sein – was sie zu *Juden*, dem „teuflische[n] Ferment der Dekomposition" (Goebbels 1944: 174) macht.[10] „Der wurzellose Intellektuelle [...] trägt den gelben Fleck des Zersetzenden" (Adorno 1964: 488): In der Weigerung, unhinterfragt zu glauben, ging ihm der *ungläubige Jude* voraus. Dessen

> „psychische Inhalte sind sämtlich mit einer gewissen Zweiheit oder Mehrheit behaftet. [...] Innere Vieldeutigkeit [...] ist das absolut Jüdische, Einfalt das absolut Unjüdische." (Weininger 1903: 281f)

...Heiligung der Arbeit

Das *deutsche* Arbeitsethos „mobilisiert die Arbeit gegen das Geld, gegen den Wucher, gegen >den Juden<." (Scheit 1999: 66) Luther machte in Anknüpfung an Mt 6,24 den *Mammon* zum bösen Gegen-*Gott* der *Juden*. Um den alten Teufelsglaube der Bannung der Angst vor der Geldwirtschaft dienstbar zu machen, stattete er den *Wucherer* mit diabolischen Zügen aus:

> „Also ist kein größerer *Menschenfeind* auf Erden (nach dem Teufel), denn ein [...] Wucherer, denn er *will über alle Menschen Gott sein.* [...] Darum ist ein Wucherer [...] wahrlich nicht ein rechter Mensch, [...] er muss [...] schier so böse [sein] als der Teufel selber." (Luther 1540: 321ff)

Der Reformator deutete das *israelitische* Verständnis von Arbeit (als Last) um: Sie wurde ihm zum *Segen*, was ihn zum Begründer der „protestantischen Werkmoral" (Walter Benjamin) macht. Im 19. Jahrhundert wurde die *Deutsche Arbeit* zum *Identität* stiftenden Kitt der *Gemeinschaft*. Aus dieser wurden Jüdinnen und Juden nun auch deswegen ausgeschlossen, weil ihnen „alle Arbeit [...] als eine Strafe" erscheine (Fries 1816: 6).

Der Theologe Friedrich Buchholz (1803: 161) betrachtete den „Reichtum" nur „in den Händen des Juden als eine furchtbare Kraft": Der „Jude" könne nicht „einen wohltätigen Gebrauch" von ihm machen, da er „sein Interesse von dem Nationalinteresse" absondere und darum „nicht den schwächsten Antrieb hat, ihn zum Besten des Ganzen anzulegen". Danach hetzte Fries (1816: 11) gegen die *jüdischen* „Brotdiebe":

> „Ohne einen Kreuzer wert Arbeit geliefert zu haben, sind den Reichen unter ihnen ihre Bettelsäcke mit Millionen gefüllt worden, welche die Schacherteufel eurem christlichen Schweiß und Arbeit entwendet und dort zusammengehäuft haben. Dies Unwesen kann nicht ohne schreckliche Gewalttat zu Ende gehen."

Und Arndt (1814: 196) glaubte zu wissen, dass „ein Jude lieber" hungere,

> „als dass er im Schweiße seines Angesichts sein Brot verdiente. [...] Wie Fliegen und Mücken und anderes Ungeziefer flattert er umher, und lauert und hascht immer nach dem leichten und flüchtigen Gewinn, und hält ihn, wann er ihn erschnappt hat, mit blutigen und unbarmherzigen Klauen fest."

10 1865 hieß es in einer anonymen Schrift, dass der *Jude* „zur Analyse" neige: „Das Zerlegen wird ihm leichter als das Zusammensetzen; Negation ist seine Stärke, denn er hat sich lange darin geübt und gestählt im Kampf gegen das Positive." (N. N. 1865: 16)

Weil die „Christen […] gezwungen“ seien, mit den „Juden […] in ihren Künsten und Listen zu wetteifern“, würden sie *verjudet* (ebd.: 197). Nach Naudh (1861: 70) habe das *jüdische Kapital* „seine parasitische Natur nie verleugnet: es diente nicht zur Produktion, sondern zum Raube.“ Weil die *Juden* aufgrund ihrer „parasitischen Selbstsucht“ zur Staatenbildung nicht fähig seien (ebd.: 61), würden sie danach streben, „in andere Völker einzudringen und deren Nationalität zu zersetzen.“ (Ebd.: 58)
In der *Gründerkrise* war es vor allem Glagau, der den Antisemitismus als Sozialdemagogie inaugurierte. Die Angst auslösenden sozialen Verwerfungen machte er in der Tradition des Wuchermythos zum Machwerk der *Juden*: „Die soziale Frage ist die Judenfrage“ (zit. n. Volkov 1978: 29). Glagau, dessen Ansichten eine „außergewöhnliche Verwandtschaft mit der späteren Gedankenwelt des Nationalsozialismus“ aufweisen (Massing 1959: 9), nannte das

> „Judentum […] das angewandte, bis zum Extrem durchgeführte Manchestertum. […] Es kennt nur den Handel und auch davon nur noch den Schacher und Wucher. Es arbeitet nicht selber, sondern lässt andere für sich arbeiten. […] Sein Zentrum ist die Börse.“ (Zit. n. Fetscher 1974: 37)

Auch Treitschke (1879: 11) unterschob den *Juden* eine „schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage, der jede Arbeit nur als Geschäft betrachtet und die alte gemütliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes zu ersticken droht.“
Die erstmals von den *Germanenchristen* 1819 vorgenommene Gegenüberstellung von *raffendem* (*jüdischem*) und *schaffendem* (*deutschem*) Kapital (Sterling 1969: 136) erlaubte, „eine Form der Sozialkritik zu äußern, die weder die Fundamente der etablierten Ordnung noch das Privateigentum in Frage stellte.“ (Raphael 1995: 109) Bis heute bedient solcher *Antikapitalismus* das Bedürfnis nach gleichzeitiger Auflehnung und Unterordnung. Der autoritären Rebellion ist nur

> „das Kapital […] gefährlich, welches ohne alle Arbeit sich vermehrt, welches ins Schrankenlose wächst, durch Börsenspiele und Finanzoperationen“ (Liebermann von Sonnenberg zit. n. Pulzer 2004: 102).

Im Gegensatz dazu das *ungefährliche* „Kapital […], welches sich erst durch Arbeit umsetzt […]. Nur Börsenkapital, wucherisches Kapital, […] muss man bekämpfen.“ (Ebd.)
Dieser *Antikapitalismus* vermochte es, politischen Protestantismus und Katholizismus zu einen: *Kreuzzeitung* und *Germania* trafen sich in der Zuweisung der Schuld am Börsenkrach an die *Juden*. Darin waren sie nach eigener Wahrnehmung erfolgreich, hieß es doch bereits im September 1875 in der *Germania*, dass „Hass gegen die Börse und Hass gegen das Judentum sich decken.“ (Zit. n. Lange 2010: 42) 1872 war in den *Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland* zu lesen, dass „die Geldliebe […] jüdischen Ursprungs“ sei: „Der Mammon ist zum eigentlichen Gotte des Juden geworden.“ (Zit. n. Blaschke 1997: 117) Und Waldhausen (1892: 10) charakterisierte im Rückgriff auf die Machwerke des Münchner Professors Walter Riehl das

> „jüdische Erwerbsleben […] durch zwei Erscheinungen“: „1. ohne produktive Tätigkeit durch Ausbeutung der Arbeit anderer, 2. durch Spiel und Spekulation […] zu Reichtum zu gelangen. Die christliche Auffassung ist bekanntlich gerade entgegengesetzt.“

Der *jüdische Kapitalismus* ist eine Chimäre, die sich aus antisemitischer Tradition speist. Es gibt kaum ein antisemitisches Stereotyp, das hartnäckiger ist als jenes vom *faulen Juden*, der durch die Arbeit anderer reich geworden sei. Im 19. Jahrhunderts wurde es mit dem Bild des *Kapitalisten* zur Deckung gebracht. Wie wenig es mit der sozialen Realität zu tun hatte, zeigen die dauernden Rückgriffe auf die Religion und das „Alte Testament“, welches „das Wesen des jüdischen Volkes“ wiederspiegele (Jung 1926: 23). Da in der Wirklichkeit keine Belege dafür zu finden waren, musste das *Buch Mose* herhalten, um „das Wesen des jüdischen Volkes als des >auserwählten< Schmarotzervolkes und Vertreter des raffenden Finanzkapitalismus“ zu beweisen (ebd.). Unter Bezugnahme auf Sombart (1911) und Wahrmund (1887) erklärten die Nazis das Vermögen des *Juden*, „so leicht zu Geld“ zu kommen und „es so glänzend zu gebrauchen“ mit der vermeintlichen Tatsache, dass er nie „Ackerbauer“ war, sondern seit jeher „Nomade“ sei (ebd.: 26). Dem (*jüdischen*) „Materialismus“ stellten sie den (*deutschen*) „Idealismus“ gegenüber. Letzterer bestehe darin, „eine Sache um ihrer selbst willen und nicht wegen des zu erwartenden Nutzens zu tun“ (ebd.: 27).
Sombart schuf mit seinem *Die Juden und das Wirtschaftsleben* eine „besonders wirkmächtige Quelle für einen wissenschaftlichen Antisemitismus, der keine bekennende Antisemiten mehr benötigte“ (Berg 2018: 287f). Er behauptete den Ursprung des Kapitalismus in der Rationalisierung, die er mit dem Judentum gleichsetzte (Sombart 1911: 242, 276):

> „Damit der Kapitalismus sich entfalten konnte, […] musste erst ein spezifisch rational gestalteter Seelenmechanismus an die Stelle des urwüchsigen, originalen Lebens gesetzt werden“ (ebd.: 281).

Es gebe in der modernen Welt nichts *Organisches* mehr, „nur Mechanisches, Künstliches“ (ebd.: 331) – darum ist sie *jüdisch*. Sombart zeichnete den „perfekte[n] Börsenspekulanten“ als „nüchtern abwägenden, genau rechnenden Menschen […] mit einer starken Dosis kombinatorischer Phantasie, mit der […] der Jude gut versehen ist“ (ebd.: 332). Den Mythos vom *jüdischen Wucher* nahm er für historische Realität und versuchte ihn mit dem Talmud zu beweisen (ebd.: 37f). Aber nicht nur in rabbinischen Schriften finde sich die Disposition, ja Verpflichtung zu diesem schändlichen ökonomischen Verhalten, sondern auch in der „besondere[n] Veranlagung“ der *Juden* (ebd.: 376). Wenn *Christen* „Wucher getrieben“ hätten, dann plagte sie dabei das schlechte Gewissen, während die *Juden* geradezu stolz darauf seien. Der „fromme Jude“ betrachte

> „an seinem Lebensabend schmunzelnd die wohlgefüllten Kästen und Truhen, wo die Zecchinen angehäuft lagen, die er in seinem ganzen Leben dem elenden Christen- (oder auch Mohamedaner-) Volk abgezwackt hatte: ein Anblick, an dem sein frommes Herz sich weiden konnte, denn jeder Zinsgroschen, der da lag war ja fast wie ein Opfer, das er seinem Gotte dargebracht hatte.“ (Ebd.: 287)

Die „angebliche Affinität der Juden zum Geld“ stellt „das grundlegendste und allgemeinste aller Vorurteile über Juden“ dar (Liepach/Geiger 2014: 150) – und ist „eine der Prämissen der deutschen Revolutionsideologie“ (Schatz/Woeldike 2001: 29). Erleichtert wurde und wird die Verbindung von *Jude* und Geld durch den *unheimlichen* Charakter der warenförmigen

Vergesellschaftung: „Tauschwert verglichen mit Gebrauchswert. Dieses Verhältnis hat etwas Unheimliches an sich.“ (Löwenthal 1944/45: 183) Die Gleichsetzung von *Juden* und Geld als dem „Medium des Abstrakten“ wurde mittels „Biologisierung und Essentialisierung“ weiter konkretisiert (Stögner 2014: 113). Mit der Universalisierung der Warenproduktion verwandelte sich der Antisemitismus

> „in eine *Alltagsreligion*, die durch den Mechanismus der Personalisierung der verdinglichten Welt etwas gibt, woran man sich halten kann: Hass auf den Juden. Erst die bürgerliche Gesellschaft wird zur *antisemitischen Gesellschaft par excellence*. Das Mittel der Personalisierung übersetzt […] die sachlich geronnene vermittelte Realität zurück in die unmittelbare Beziehungswelt von Personen […]. Die Juden scheinen überall, obwohl es nur der Wert ist, der sich an alles heftet.“ (Claussen 1987a: 16)

Jede Ware beinhaltet Tauschwert, da in ihr eine bestimmte Menge gesellschaftlicher Arbeitszeit vergegenständlicht ist. Der in der Produktion festzumachende soziale Charakter der Arbeitsprodukte tritt aber

> „erst in der Zirkulation zu Tage […]. So verhüllt sich der gesellschaftliche Charakter der Arbeitsprodukte als >objektive< Wert->Eigenschaft< der Gegenstände. Auf der Erscheinungsebene stellt sich somit der (Tausch-)Wert der Ware als die abgetrennte >abstrakte Seite< dar. […] das >Geheimnisvolle der Waren< besteht darin, den Menschen ihre Arbeit, die doch durch gesellschaftliche Verhältnisse geprägt ist, zurück zu spiegeln als eine >Natürlichkeit der Ware< selbst.“ (Schatz/Woeldike 2001: 35)

Der allgemeine Fetischismus erfuhr in Deutschland eine spezifische Ausprägung. Insbesondere das *deutsche* Arbeitsverständnis kann als Ausdruck des *Sonderweges* gesehen werden: Während in England „das Produkt, in dem die Arbeit verkörpert schien, sowie der Tausch dieses Produktes im Mittelpunkt“ stand,

> „wurden in Deutschland […] die Verausgabung der Arbeit um ihrer selbst willen, also die Arbeitstätigkeit, und die Autorität der Vorgesetzten und Unternehmer als zentrale Kategorien wahrgenommen. Die englischen Arbeiter und Arbeiterinnen nahmen sich eher als handelnde Subjekte wahr, die ihre Produkte zu >Markte tragen<, im Gegensatz zu den deutschen, die sich als >schaffend< begriffen und die Distributionsphäre verteufelten.“ (Ebd.: 23)

Dementsprechend war gerade in Deutschland (und Österreich) „die Beharrungskraft des Antikapitalismus“ besonders „zäh“ (Blaschke 1997: 113). Im frühen 19. Jahrhundert wurde die „>deutsche Arbeit< als Form einer konkreten Vermittlung imaginiert […], die die Entfremdungsphänomene der Moderne kuriert.“ (Achinger 2011: 377) Die ökonomische „Vermittlungstätigkeit“ blieb mit dem „Makel“ behaftet, zweitrangig oder *unnatürlich* zu sein: „Tief eingewurzelt im menschlichen Bewusstsein ist die Idee, dass man einmal in früheren Zeiten auch ohne den Handel ausgekommen sei“ (Reichmann 1951: 44f). In Deutschland und Österreich, wo

> „das Heer und die Bürokratie den Handelsberuf in seiner sozialen Schätzung niederhielten, ist seine Minderbewertung bis in unsere Tage hinein allgemein.“ (Ebd.: 45)

Das (Welt-)Verschwörungsphantasma

Als Rohling (1871: 61) den *Juden* vorwarf, ihre Religion gebiete ihnen, nach der „Herrschaft über das Universum“ zu greifen, reihte er sich in eine lange Tradition ein. Die modernen Verschwörungsmythen stellen „eine modernisierte, säkularisierte Form des mittelalterlichen Volksglaubens“ dar (Cohn 1969: 12). Kontinuität besteht vor allem in der behaupteten Feindschaft der *Juden* gegen die *göttliche Ordnung*, die im 19. Jahrhundert zur *nationalen Ordnung* wurde. Aber noch in ihren säkularen Formen weisen diese Mythen einen „christlich-heilsgeschichtliche[n] Bezugsrahmen auf (Bieberstein 1977: 32). Wird der Verschwörungsglaube von seiner Kontinuität abgeschnitten, bleibt zur Erklärung nur die verzerrte Realität in ihrer verzerrten Wahrnehmung:

> „Die internationale Verzweigung des Hauses Rothschild […] wirkte auf viele antijüdisch eingestellte Zeitgenossen besorgniserregend. Es kam die Legende von der Herrschaft des europäischen Finanzjudentums auf. Von hier führt ein direkter Weg zum antisemitischen Mythos von der jüdischen Weltverschwörung.“ (Berding 1988: 19)

Angesichts ihrer Bedeutung scheint es angebracht, die *jüdische Weltverschwörung* gleich dem vorausgehenden Gottesmordvorwurf und die von ihm abgeleitete *jüdische Macht* dem definitorischen Kern des Antisemitismus zuzurechnen (Postone 2003: 200). Ein einfacher „Steckbrief“ mit all den feindseligen Zuschreibungen reicht nicht aus, um den Hass dauerhaft zu motivieren:

> „Auf den ersten Blick scheint es, dass der Antisemitismus sich da einen ganz entbehrlichen Luxus geleistet hat, indem er diese ganze Weltverschwörungstheorie ersann […]. Sieht man aber näher zu, so stellt sich's heraus, dass der Antisemitismus sehr konsequent gewesen ist und seine Weltverschwörungstheorie eine unabweisliche Notwendigkeit darstellt.“ (Segel 1924: 228)

Seit jeher erzählt er „die gleiche finstere Geschichte von Machenschaften und Verschwörung. Ob Zionist oder Jude, immer ist der negative Held dieser Geschichte mit den gleichen Kräften ausgestattet: mit denen der Krake, dieses vielarmigen Monsters, das in seinen Tentakeln zahllose Opfer vernichtet“ (Finkielkraut 1984: 158).

Die *Protokolle der Weisen von Zion* stehe „am vorläufigen Ende einer viel weiter zurückreichenden Kette ähnlicher Vorstellungen“ (Heil 2006: 15f). Bereits

> „Mitte des 14. Jahrhunderts stand ein stimmiges Konzept von >jüdischer Weltverschwörung< unter Auslassung aller möglichen metaphysischen Anbindungen bereit“ (ebd.: 297).

Der in den *Protokollen* verdichtete Mythos bediente „eine Erwartungshaltung und das Wissen von einer imaginierten Realität […], die weit älter waren.“ (Heil 2002: 43) Die Verbindung von „archaisch-religiösen und säkular-weltlichen Momenten“ stellt das „Bemerkenswerteste, sozialpsychologisch vielleicht Zugkräftigste und für alle Verschwörungstheoreme Charakteristische“ dar (Bieberstein 1977: 33).

Kontinuität ist auch in den psychischen Funktionen des Mythos zu finden, allen voran in der Bildung von esoterischer Gemeinschaft, der Ermöglichung der Verwandlung von abstrakter Angst

in konkrete Furcht und in der narzisstischen Zufuhr, welche die *Entlarvung* bereitet. Am Verschwörungsmythos lässt sich die Erklärungsfunktion des Antisemitismus gut zeigen: Er bedeutet „Selbstermächtigung durch Pseudo-Erkenntnis“ und

> „vermittelt die Illusion der Kontrolle, die insbesondere für die Verarbeitung von Krisenerfahrungen wichtig ist. […] Nichts geschieht zufällig, alles was geschieht ist determiniert und intendiert von einer kleinen, aber mächtigen Gruppe von Verschwörern.“ (Erb/Kohlstruck 2009: 425)

Weil der Verschwörungsmythos „der Selbsterhaltung von Individuen und Gruppen“ dient (Heil 2006: 24), ist ihm bis heute so schwer beizukommen. Zudem sind Mythen als soziale Phantasiebildungen per Definitionem nicht zu widerlegen – was ihre politische Instrumentalisierung nahelegt.

Die abwechselnd als Fälschung und Plagiat bezeichneten *Protokolle* bezogen ihre Plausibilität und Wirkkraft maßgeblich aus der langen Tradition der Diabolisierung der *Juden*: Nur ihre Verknüpfung mit dem *Teufel* erlaubte es, ihre angeblichen Pläne und ihr behauptetes Wirken mit so großer Angst zu besetzen. Weil die *Juden* die ersten *Verschwörer* (*Gottesmörder*) waren, blieben sie der „einzige über Jahrhunderte hinweg stabile und immer wieder neu kontextualisierte Faktor in der Wahrnehmung feindlicher Verschwörung“ (ebd.: 532). Neben dieser Kontinuität war es die scheinbare Realitätstauglichkeit der *Protokolle*, die ihre Wirkung erklärt: Sie nahmen ihren Ausgang bei tatsächlicher Modernisierung – die als *jüdisches Teufelswerk* eschatologisch aufgeladen wurde. Das Schreckbild einer drohenden Zukunft entfaltete seine Plausibilität vor dem Hintergrund einer bedrohlichen (und unverstandenen) Gegenwart. Auch der dokumentarische Duktus der *Protokolle* sollte ihre Glaubwürdigkeit erhöhen. Die *Weisen von Zion* bilanzieren zuerst die Folgen ihrer hinter- und untergründigen Tätigkeit in den verschiedensten Bereichen. Dadurch finden „alle Widrigkeiten des modernen Zeitalters ihre Erklärung“ (Segel 1924: 206), von der Verstädterung und Proletarisierung über die Gleichberechtigung (der Religionen und Geschlechter) bis hin zum Freihandel. Dementsprechend entdecke Fritsch (1924: 6) bei

> „näherem Zusehen […], dass die vorgetragenen Anschauungen und Pläne […] in vielen tatsächlichen Vorgängen […] eine überraschende Bestätigung finden. Ja, man darf sagen: Erst aus der genauen Kenntnis dieser sogenannten Zionistischen Protokolle werden viele Rätsel unserer Zeit verständlich.“

Auch Hitler (1925/27: 337) nahm die „Wirklichkeit“, also seine antisemitischen Phantasiegebilde, zur Bestätigung der *Protokolle*:

> „Was viele Juden unbewusst tun mögen, ist hier bewusst klargelegt. […] Es ist ganz gleich, aus wessen Judenkopf diese Enthüllungen stammen, maßgebend aber ist, dass sie mit geradezu grauenerregender Sicherheit das Wesen und die Tätigkeit des Judenvolkes aufdecken und in ihren inneren Zusammenhängen sowie den letzten Schlusszielen darlegen.“

Die erste deutsche Ausgabe der *Protokolle* erschien 1919, bis 1938 erreichte sie 22 Auflagen. Rasch sollte „das Gespenst der jüdisch-freimaurerisch-bolschewistischen Weltverschwörung zum wohl wirkungsvollsten Instrument antisemitischer Verhetzung werden. Gläubiger Wahn und zynische Bereitschaft zu plumper Fälschung gingen […] Hand in Hand.“ (Segel 1924: 213) Fritsch, der 1924 mit einer eigenen Ausgabe der *Protokolle* von deren Erfolg profitierte, erkannte ihr zum Massenmord aufrufendes Potential: „Eines aber ergibt sich als unabweisbare Forderung aus diesen >Protokollen<: Das Judentum darf nicht länger unter uns geduldet werden! So ist [es] eine Ehrenpflicht der gesitteten Nationen, dieses räudige Geschlecht auszuscheiden, da es schon durch seine Anwesenheit alles verpestet, die Völker geistig und seelisch krankmacht, gleichsam die geistige Luft vergiftet, in der wir atmen.“ (Fritsch 1924: 76)

Obwohl der Verschwörungsmythos damals nur revitalisiert wurde, wird er manchmal als „spezifisch nationalsozialistisch angesehen“ (Bieberstein 1977: 41). Aber der Erfolg des Nazismus ist ohne die Massenwirksamkeit des alten Mythos, der auch von den Kirchen gepflogen wurde, nicht zu verstehen. Für die Nazis war die *jüdische Weltverschwörung* „der hermeneutische Schlüssel“, der ihnen einen „Sinn in Geschichte und Politik eröffnete.“ (Uptrup 2002: 452) Gerade totalitäre Bewegungen sind durch die Fixierung auf *Verschwörungen* gekennzeichnet. Sie stellen eine Notwendigkeit für solche Bewegungen dar, weil „nur unter dieser Bedingung die eiserne Disziplin einer Geheimgesellschaft sich in einer Massenorganisation verwirklichen lässt.“ (Arendt 1955: 560) Auch scheinen solche paranoiden Gruppen „offenbar nur als >Antwort< auf eine solche Fiktion organisiert werden [zu] können.“ (Ebd.) Die Nazis, die sich 1929 die Rechte an den *Protokollen* sicherten, handelten tatsächlich so, „als ob die Welt von den Juden beherrscht sei und einer Gegenverschwörung bedürfe, um gerettet zu werden.“ (Ebd.: 537) Wer an die *jüdische Weltverschwörung* glaubt, kann gar nicht anders als „ohne Rücksicht auf menschliche Regungen, Mittel zu ersinnen, wie der Gefahr zu begegnen sei, weil das Schicksal der Menschheit auf dem Spiel steht.“ (Zumbini 2003: 662)

Zur Aktualität des Mythos

Der Verschwörungsmythos erhöhte seine Relevanz für die ideologische Vergesellschaftung in dem Ausmaß in welchem der alte, religiöse Schleier über den Verhältnissen Risse bekam. Solange *Gott* das Leben kontrollierte, brauchten die Beherrschten diesen Mythos zum Ausgleich des Kontrollverlustes nicht. Die Demokratisierung stellt eine notwendige Voraussetzung der Erfolge solcher Mythenbildungen dar: Erst nachdem das Volk souverän geworden ist, dürfen die Herrschenden es nicht länger im Geheimen regieren. Sind diese Geheimnisse dann auch noch sinnverkehrende Plagiate machiavellistischer Politikkonzeptionen, wird deren Umsetzung als Bestätigung für die *Verschwörung* ausgegeben. So etwa vom AfD-Kader Wolfgang Gedeon, der 2012 die Echtheit der Protokolle behauptete: Diese seien intellektuell „hochwertig, ja genial“ und nicht antisemitisch. Er erkannte, dass die „zionistischen Cliquen“ in der Verfolgung ihrer politischen Ambitionen „im 20. Jahrhundert sehr erfolgreich waren“, auch gebe es „gewisse Analogien zwischen der in den *Protokollen* propagierten politischen Strategie und Taktik und zum Beispiel der politischen Methoden der Brüsseler EU“.[11]

Nach 1945 hat der Verschwörungsmythos manche seiner Funktionen eingebüßt, er wird in Westeuropa heute kaum mehr unmittelbar herrschaftlichen Interessen dienstbar gemacht.[12] Hier sind

11 http://www.wgmeister.de/wp-content/uploads/2016/06/Protokolle_aus_Der_gruene_Kommunismus.pdf

12 In den arabischen Ländern und im Iran, aktuell die Hauptverbreitungsregionen der *Protokolle*, steht der Verschwörungsmythos jedoch

es psychische Bedürfnisse, die den Mythos am Leben erhalten. Maßgeblich begünstigt werden seine Erfolge durch die Neigung, die kapitalistischen Verhältnisse zu personalisieren. Dieser strukturelle Antisemitismus wird durch den Verschwörungsmythos zum manifesten:

> „Antisemitismus und personalisierende Kapitalismuskritik treten deswegen gemeinsam auf, weil beide durch eine verschwörungsaffine Weltsicht befördert werden.“ (Imhoff/Decker 2013: 150)

Im antikapitalistischen Verschwörungsmythos werden nicht die Strukturen für die Misere verantwortlich gemacht, sondern (mächtige) Personen und deren moralische Verkommenheit (*Profitgier*). Auf die Personalisierung und Moralisierung folgt die Verschwörungstheorie, denn anders als mit geheimen Absprachen der *Drahtzieher* kann ein komplexes Gebilde wie das kapitalistische Weltsystem nicht erklärt werden. Die

> „Affinität zwischen allgemeiner Verschwörungsmentalität und antisemitischen Einstellungen“ kann demensprechend auch dann nachgewiesen werden, „wenn diese Einstellungen ohne jegliche Referenz zu jüdischen Verschwörungen gemessen werden.“ (Ebd.: 149)

Literatur

Achinger, Christine (2011): Antisemitismus und „Deutsche Arbeit“ – Zur Selbstzerstörung des Liberalismus bei Gustav Freytag. In: Berg, Nicolas (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900. Leipzig, S. 361-388.
Bahr, Hermann (1894): Der Antisemitismus. Ein internationales Interview. Königstein Ts. 1979.
Barkai, Avram (1991): Zur Wirtschaftsgeschichte der Juden in Deutschland. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte. Gerlingen, S. 195-214.
Bein, Alexander (1965): „Der jüdische Parasit“. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 13(02), S. 121-149.
Berding, Helmut (1988): Moderner Antisemitismus in Deutschland. Frankfurt a. M.
Berg, Nicolas (2013): Juden und Kapitalismus in der Nationalökonomie um 1900. In: Backhaus, Fritz (Hg.): Juden. Geld. Eine Vorstellung. Frankfurt a. M., S. 285-307.
Bieberstein, Johannes R. von (1977): Die These von der jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung 1776-1945. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 27(25), S. 30-46.
Blaschke, Olaf (1997): Antikapitalismus und Antisemitismus. In: Heil, Johannes; Wacker, Bernd (Hg.): Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition. München, S. 113-146.
Bohleber, Werner (1992): Nationalismus, Fremdenhass und Antisemitismus. In: Psyche – Z Psychoanal 46(08), S. 689-709.
Braun, Christina von (1990): Und der Feind ist Fleisch geworden. In: Dies.; Heid, Ludger (Hg.): Der ewige Judenhass. Stuttgart, S. 149-213
Dies. (1995): Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien, S. 180-191.
Dies. (1995a): Blut und „Blutschande“. In: Schoeps, Julius H.; Schlör, Joachim (Hg.): Antisemitismus. München, S. 80-95 .
Brumlik, Micha (1992): Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus. In: Heid, Ludger; Paucker, Arnold (Hg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Tübingen, S. 35-42.
Brückner, Wolfgang (1998): „Arbeit macht frei“. Herkunft und Hintergrund der KZ-Devise. Opladen.
Buchholz, Michael (2002): Fremde und das Assimilationsparadox. In: Gutjahr, Ortrud (Hg.): Fremde. Würzburg, S. 69-94.
Claussen, Detlev (1987): Grenzen der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1994.
Ders. (1987a): Über Psychoanalyse und Antisemitismus. In: Psyche – Z Psychoanal 41(01), S. 1-21.
Ders. (1987b): Vom Judenhass zum Antisemitismus. Darmstadt/Neuwied.
Dittmar, Peter (1995): Die antijüdische Darstellung. In: Schoeps/Schlör…a. a. O., S. 41-53.
Domarus, Max (1988): Hitler. Reden und Proklamationen Bd. 1: 1932-1934. Leonberg.
Finkielkraut, Alain (1984): Der eingebildete Jude. Frankfurt a. M.
Gilman, Sander L. (1995): Der jüdische Körper. In: Jüdisches Museum…a. a. O., S. 168-179.
Goldhagen, Erich (1976): Weltanschauung und Endlösung. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 24(04), S. 379-405.
Greive, Hermann (1983): Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland. Darmstadt.
Haibl, Michaela (1997): Vom „Ostjuden“ zum „Bankier“. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6. Frankfurt a. M., S. 44-91.
Heid, Ludger (1990): Wir sind und wollen Deutsche sein! Jüdische Emanzipation und Judenfeindlichkeit 1750-1880. In: Braun/Heid…a. a. O., S. 70-109.
Heil, Johannes (1997): Das Geld und das Gold des Kalbes. In: Ders./Wacker…a. a. O., S. 35-58.
Ders. (2006): Gottesfeinde - Menschenfeinde. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13.-16. Jh.). Essen.
Imhoff, Roland; Decker, Oliver (2013): Verschwörungsmentalität als Weltbild. In: Decker, Oliver et al.: Rechtsextremismus der Mitte. Gießen, S. 146-161.
Lenk, Kurt (1971): Zur Sozialpsychologie der Mythenbildung. In: Ders. (1994): Rechts, wo die Mitte ist. Baden-Baden, S. 85-91.
Liepach, Martin; Geiger, Wolfgang (2014): Fragen an die jüdische Geschichte. Schwalbach/Ts.
Lowenfeld, Henry (1935): Zur Psychologie des Faschismus. In: Psyche – Z Psychoanal 31(06), S. 561-579.
Ders. (1967): Über den Niedergang des Teufelsglaubens und seine Folgen für die Massenpsychologie. In: Psyche – Z Psychoanal 21(07), S. 513-519.
Ders. (1944/45): Vorurteilsbilder: Antisemitismus unter amerikanischen Arbeitern. In: Ders.: Falsche Propheten. Schriften Bd. 3. Frankfurt a. M. 1990, S. 175-237.
Ders. (1949): Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: ebd., S. 9-159.
Millington, Barry (2012): Der Magier von Bayreuth. Darmstadt
Peters, Paul (1997): Die Wunde Heine. Bodenheim.
Poliakov, Leon et al. (1976): Über den Rassismus. Frankfurt a. M. u. a. 1984.
Postone, Moishe (1979): Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Freiburg 2005, S. 165-194.
Ders. (2003): Geschichte und Ohnmacht. In: ebd., S. 195-212
Pulzer, Peter (2004): Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914. Göttingen
Rohrbacher, Stefan; Schmidt, Michael (1991): Judenbilder. Reinbek b. Hamburg.

weiter im Dienst politischer Herrschaft. Aber auch in den zunehmend autoritär regierten Staaten Osteuropas, allen voran Ungarn, wird er von offiziellen Stellen propagiert.

Rosenberg, Arthur (1930): Treitschke und die Juden. In: Ders. (1974): Demokratie und Klassenkampf. Frankfurt a. M. u. a., S. 186-192.
Schatz, Holger; Woeldike, Andrea (2001): Freiheit und deutsche Arbeit. Münster.
Scheit, Gerhard (1999): Verborgener Staat, lebendiges Geld. Freiburg
Schnädelbach, Herbert (2000): Der Fluch des Christentums. Online: www.zeit.de/2000/20/200020.christentum_.xml/komplettansicht
Schubert, Kurt (1995): Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk. In: Jüdisches Museum…a. a. O., S. 30-52.
Segel, Binjamin (1924): Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Berlin.
Seidel, Eberhard (2000): Gesichter des Antisemitismus. Online: www.taz.de/1/archiv/?dig=2000/12/09/a0136 .
Sterling, Eleonore (1969): Judenhass. Frankfurt a. M.
Stögner, Karin (2014): Antisemitismus und Sexismus. Baden-Baden.
Theweleit, Klaus (1977): Männerphantasien 1+2. München 2000.
Toch, Michael (1993): Geldleiher und sonst nichts? In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXII, S. 117-126.
Trachtenberg, Joshua (1943): The Devil and the Jews. Philadelphia 1983
Uptrup, Wolfram Meyer zu (2002): Kampf gegen die „jüdische Weltverschwörung". Berlin.
Viereck, Peter (1939): Hitler und Richard Wagner. In: Musik-Konzepte Heft 5: Richard Wagner: Wie antisemitisch darf ein Künstler sein? München 1999, S. 16-27.
Vinnai, Gerhard (2017): Der Wunsch nach Erlösung von der Sexualität – Versuch über Richard Wagners „Parsifal". Online: www.vinnai.de/porschner.pdf
Weiland, Daniela (2016): Otto Glagau und der „Kulturkämpfer". Berlin.
Wistrich, Robert S. (2003): Hitler und der Holocaust. Berlin.
Zmarzlik, Hans-Günter (1981): Antisemitismus im deutschen Kaiserreich 1871-1918. In: Martin/Schulin…a. a. O., S. 249-270.

Quellen

Blüher, Hans (1922): Secessio Judaica. Berlin.
Buchholz, Friedrich (1803): Moses und Jesus, oder über das intellektuelle und moralische Verhältnis der Juden und Christen. Berlin.
Dinter, Arthur (1918): Die Sünde wider das Blut. Leipzig 1920.Dühring, Eugen (1881): Die Judenfrage als Rassen-, Sitten und Kulturfrage. Karlsruhe/Leipzig.
Ders. (1901): Die Judenfrage als Frage des Rassencharakters und seiner Schädlichkeit für Völkerexistenz, Sitte und Kultur. Nowawes-Neuendorf bei Berlin.
Fries, Jakob F. (1816): Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg.
Fritsch, Theodor (1887): Antisemiten-Katechismus. Leipzig 1893.
Ders. (1924): Die zionistischen Protokolle. Leipzig 1933.
Ders. (1926): Wie ist die Judenfrage zu lösen? In: Krebs, Hans; Prager, Otto (Hg.): Die Weltfront. Prag, S. 33-42.
Grattenauer, Carl W. F. (1803): Wider die Juden. Berlin.
Hitler, Adolf (1925/27): Mein Kampf. 2 Bde. München 1943.
Hundt-Radowsky, Hartwig von (1821): Judenspiegel. Reutlingen.
Klages, Ludwig (1944): Rhythmen und Runen. Leipzig.
Leers, Johann von (1933): Juden sehen dich an. Berlin.
Luther, Martin (1543): Von den Juden und ihren Lügen. In: Linden…a. a. O., S. 97-234.
Marr, Wilhelm (1880): Der Weg zum Siege des Germanentums über das Judentum. Berlin.
Naudh, Heinrich (1861): Die Juden und der deutsche Staat. Berlin 1870.
Raabe, Wilhelm (1864): Der Hungerpastor. Berlin/Darmstadt 1952.
Rohling August (1871): Der Talmudjude. Münster 1872.
Rosenberg, Alfred (1930): Der Mythus des 20. Jahrhunderts. München 1934.
Scharffenstein, Hermann Scharff von (1851): Ein Blick in das gefährliche Treiben der Judensippschaft. Augsburg.
Sombart, Werner (1911): Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig
Treitschke, Heinrich von (1879): Unsere Aussichten. In: Boehlich…a. a. O., S. 7-14.
Verschuer, Otmar Freih. v. (1944): Leitfaden der Rassenhygiene. Leipzig.
Wagner, Richard (1869): Das Judentum in der Musik. Leipzig.
Waldhausen, Robert (1892): Jüdisches Erwerbsleben. Passau.
Weininger, Otto (1903): Geschlecht und Charakter. Wien 1947.

Nachdruck aus Andreas Peham: *Kritik des Antisemitismus, Stuttgart 2022.* Wir danken dem Autor sowie dem *Schmetterling Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Gerhard Stapelfeldt

Antisemitismus – Über die Zerstörung utopischer Vernunft

„As true as it is that one can understand Antisemitism only from our society, as true it appears to me to become that by now society itself can be properly understood only through Antisemitism. (...) The reasons for Antisemitism itself are probably much deeper lying, also historically, than they are supposed to be. They cannot be explained solely by money economy." (Max Horkheimer. März 1941. Entwurf eines Briefes an Harold Laski. Zitiert in: Claussen 2005: XXIII)

„Kein Machtstaat, sondern die Hoffnung auf Gerechtigkeit am Ende der Welt hieß Judentum." (Max Horkheimer: Staat Israel. 1961/ 62. In: GS 6: 369)

I. Zum Anfang, zum Ende

Der Antisemitismus ist aus der antisemitischen Gesellschaft zu begreifen, nicht aus vorgeblichen Eigenschaften der Juden, nicht aus vorgeblichen Praxen des Judentums – sonst würden die Objekte physischer Vernichtung zu Subjekten der Barbarei erklärt: sie wären selbst schuld. Die Barbarei des Antisemitismus offenbart die Barbarei der antisemitischen Gesellschaft. Darauf zielt der Satz des jüdischen Psychoanalytikers Zvi Rex (1909-1981): *„Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen."*

Die Juden sind die *Objekte einer gesellschaftlichen Vernichtungspraxis*, weil sie das repräsentieren, was in einer Gesellschaft unterdrückt ist, was über die bestehenden Verhältnisse hinausweist: *Das Judentum repräsentiert die gesellschaftlichen Utopien* einer Zeit, die Geschichte gesellschaftlicher Utopien. Der Antisemitismus ist eine widerspruchsvolle, gegen die bestehende gesellschaftliche Repression gerichtete Revolte, die die Verhältnisse nicht revolutioniert, sondern fixiert. Der Antisemitismus ist die Praxis einer Gesellschaft, die entweder als strukturell unveränderliche Gesellschafts-Natur „sozialer Physik" erscheint, deren Bürger Personifikationen sozialer Biologie sind (vgl. Comte 1844), oder als ethisch irrationale Gemeinschaft (vgl. Weber, WL: 9, 17, 505). *Der Antisemitismus ist die „konformistische Revolte"* (Horkheimer, GS 6: 364) autoritärer Charaktere in einer irrational-rationalen „autoritären Gesellschaft" (Horkheimer, GS 4: 415).

Das Judentum repräsentiert, paradox, zugleich die bestehenden Herrschaftsverhältnisse: die Verhältnisse, gegen die die antisemitische Revolte sich richtet, um sie doch zu naturalisieren. Die Juden erscheinen den Antisemiten, indem an ihnen die unterdrückten Sozialutopien bekämpft werden, als frei von Herrschaft: als Herrschende. *Der Antisemitismus ist die Ersatz-Revolte gegen das Bestehende.*

Als selbstverständlich gilt, daß Antisemitismus nur zu begreifen ist durch das Begreifen der nationalsozialistischen Judenvernichtung, ausgeführt mit bürokratischer Akribie und industrieller Rationalität. Als selbstverständlich gilt die Anerkennung der *„Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung"* (Augstein et al. 1987). Als selbstverständlich gilt, nach dem *Expertenbericht über Antisemitismus in Deutschland. Erscheinungsformen, Bedingungen, Präventionsansätze* (2011), daß sich die „deutsche Gesellschaft" in einem „langen Lernprozeß" auf den „Konsens" verständigt hat, daß „Antisemitismus ... in der politischen Kultur des demokratischen Deutschland keinen Platz" hat; daß die deutsche „Mehrheitsgesellschaft" einen „anti-antisemitischen Konsens" teilt (ebd. 5, 14). Aber es bedürfte des Expertenberichts nicht, wenn in Deutschland der Antisemitismus der Vergangenheit angehörte: Die Experten schätzen, daß in Deutschland etwa „20 Prozent der Bevölkerung" antisemitische Vorurteile teilen (ebd. 21). Es gäbe einen „oft „unbewußten" „latenten" „Alltagsantisemitismus" auch da, wo ein „anti-antisemitischer Konsens" herrscht (ebd. 54ff., 66ff.). Es gäbe sogar „Antisemitismus auch unabhängig von einer Präsenz von Juden". Überwunden ist der Antisemitismus keineswegs. Er ist, nach den Experten, nicht einmal erkannt. Es gäbe „bis heute ... keine allgemein gültige Definition des Begriffs" (ebd. 10). Die „Forschung zum Antisemitismus" stehe „noch ganz am Anfang"; es bedürfe wohl einer „tiefenpsychologischen" Erhebung, einer „qualitativen tiefenpsychologischen Auswertung" des „unbewußten", „latenten Alltagsantisemitismus" (ebd. 54ff.) – sonst würde der Antisemitismus in Deutschland auf die etwa 26.000 „organisierten Rechtsextremisten" reduziert, die sich in Vereinen, Kameradschaften und Musikbands zusammengeschlossen haben.

So bleiben die Fragen: Was ist Antisemitismus; wie ist Antisemitismus abzuschaffen? Die Fragen bedürfen der Aufklärung des in Deutschland und anderswo fortdauernden Antisemitismus. Die *Erinnerung der vergangenen Geschichte der Barbarei* gelingt einzig durch das Begreifen der *„kontemporären Geschichte"* (Marx 1857/58: 363), nicht durch einen Sprung aus dieser hinaus, nicht durch einen Verweis auf den Antisemitismus im Islam etwa. Diese *aufklärende Erinnerung* fordert, anders als die *informierte*, die substantielle Veränderung der antisemitischen Subjekte und ihrer Gesellschaft, die Verwirklichung einer Gesellschaft, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt sind. So ist die *aufklärende Erinnerung des Antisemitismus eine theoretische und praktische Utopie*, die bewußt macht, daß die *Logik der vergangenen Barbarei deren Vergessen, deren Fortdauer in der „kontemporären Geschichte" setzt.*

II. Antisemitismus: Dialektische Aufklärung des Gesellschaftlich-Unbewußten

Anders als der vom Deutschen Bundestag berufene ‚Unabhängige Expertenkreis Antisemitismus' berichtet, gibt es durchaus „Forschungen zum Antisemitismus", die sich psychoanalytischer Methoden bedient haben: es sind keine peripheren, sondern klassische Studien, ausgeführt nach 1930. Adorno hat 1950, in der Studie *The Authoritarian Personality* (1973), den Antisemitismus als Form gesellschaftlich unbewußter Verhältnisse, als „pathische Projektion" (Horkheimer/Adorno 1944/47: 220-235), skizziert:

„Das Konzept des vorliegenden Kapitels geht von der allgemeinen Annahme aus, daß die – weitgehend unbewußte – Feindschaft, die aus Versagung und Repression resultiert und sozial vom eigentlichen Objekt abgewandt wird, ein Ersatzobjekt braucht, durch das sie einen realistischen Aspekt für das Subjekt gewinnt, das radikaleren Äußerungen eines gestörten Kontaktes mit der Realität, das heißt der Psychose, ausweichen muß. Dieses ›Objekt‹ unbewußten Vernichtungswillens, keineswegs nur oberflächlich als ›Sündenbock‹ zu verstehen, muß bestimmte Bedingungen erfüllen, um seiner Funktion zu genügen. Es muß greifbar genug aber auch nicht zu greifbar sein, damit die eigene Wirklichkeit es nicht zunichte macht. Es muß historisch fundiert sein und als unbestreitbares Element einer Tradition erscheinen. Es muß in starren und wohlbekannten Stereotypen definiert sein, und schließlich muß es Merkmale besitzen oder zumindest im Sinne von Merkmalen wahrgenommen und verstanden werden können, die den destruktiven Tendenzen des Vorurteilsvollen entgegenkommen. Einige dieser Züge, wie übertriebenes Eigengruppen-Denken, unterstützen Rationalisierungen, andere, wie Schwäche oder Masochismus, geben der Destruktivität einen psychologisch adäquaten Anreiz. Es ist kaum zu bezweifeln, daß alle diese Bedingungen in hohem Maße von dem Phänomen ›Jude‹ erfüllt werden. Das heißt nicht, daß Juden Haß auf sich ziehen *müssen* oder daß eine unabwendbare historische Notwendigkeit sie eher als andere zum idealen Angriffsziel sozialer Aggressivität macht. Es genügt, daß sie diese Funktion im psychischen Haushalt vieler Individuen erfüllen *können*. Dem Problem der ›Einzigartigkeit‹ des jüdischen Phänomens und folglich des Antisemitismus kann man nur durch den Rekurs auf eine Theorie nahekommen, die den Rahmen dieser Studie überschreitet. Eine solche Theorie würde weder eine Vielfalt von ›Faktoren‹ aufzählen, noch einen spezifischen als ›den‹ Anlaß auswählen, sondern eher einen geschlossenen Rahmen entwickeln, in dem alle ›Elemente‹ konsistent miteinander verbunden sind, was auf nichts weniger als auf eine Theorie der modernen Gesellschaft als Ganzer hinauslaufen würde.
Zunächst werden wir den ›funktionalen‹ Charakter des Antisemitismus nachzuweisen suchen, das heißt, seine relative Unabhängigkeit vom Objekt. Dann werden wir das Problem des *cui bono* darlegen: Antisemitismus als Mittel, in einer ... weithin unverständlichen Welt sich mühelos zu ›orientieren‹." (Adorno 1950/73: 108 f.)

Der Antisemitismus ist, weil er der Juden nicht bedarf, das Merkmal einer Gemeinschaft, deren Herrschaftsverhältnisse in „Versagungen und Repressionen" erscheinen und dadurch den *Widerstand der Unterdrückten* provozieren. Dieser Widerstand jedoch, der als Antisemitismus auftritt, findet im Bestehenden keinen utopischen Vorschein – und wird darum von den Herrschaftsverhältnissen abgelenkt, so daß die *Repression auf Ersatz-Objekte projiziert* wird. Diese repräsentieren, indem sie als *Herrschende* erscheinen, zugleich die *Utopie eines Zustands frei von Herrschaft* – auf die Objekte werden *utopische Bedürfnisse projiziert*. Im Antisemitismus wird *beides bekämpft: die bestehende Repression und das utopisch darüber Hinausweisende.* Die antisemitische Gesellschaft verhält, als Gesellschaft des ‚Endes der Utopien' (vgl. Marcuse 1967), die Menschen zum *Konformismus* durch einen *Masochismus,* der kategorisch verlangt, daß die Repression nicht abgeschafft, sondern durch *Sadismus* verallgemeinert wird (vgl. Fromm 1936). Die antisemitischen Masochisten-Sadisten wähnen sich von Juden bedroht; sie *verkehren die Opfer ihrer Taten in Täter*, gegen die man sich zur Wehr müsse. Der Antisemitismus wird mithin nicht erkannt durch die offenkundige Feindschaft gegen den Staat Israel, gegen Juden insbesondere, sondern durch die Logik von gesellschaftlicher Irrationalität, gesellschaftlicher Repression, gesellschaftlichem Konformismus, Masochismus und Sadismus. *Ein gesellschaftlicher und geschichtlicher Irrationalismus* erscheint als gesellschaftsgeschichtlicher *Dogmatismus,* der Unterwerfung unter das herrschende Allgemeine fordert und einen Universalitätsanspruch erhebt. Wer sich nicht anpaßt, gegen den wird dieser Anspruch liquidatorisch durchgesetzt. Der Irrationalismus des Allgemeinen ist das Signum der *konformistischen „Volksgemeinschaft"* (Tönnies 1887/1922: XXXVIII), die die gesellschaftliche Welt in *Freund und Feind* einteilt – der *alles entweder als schwarz oder als weiß* erscheint. Die Volksgemeinschaft bedarf der Juden. Nur durch die Liquidierung der Juden vermögen die gesellschaftlich irrationalen Subjekte der irrationalen Gesellschaft sich ihrer Einheit zu vergewissern. Darin besteht die Aufklärung der Frage: „Was ist deutsch" (Adorno, GS 10.2: 691-701).

III. Utopische, gesellschaftsgeschichtliche Erinnerung des Antisemitismus

Der Antisemitismus ist *nicht* durch eine *informierende* Geschichtsschreibung zu erinnern, sondern durch eine zugleich *theoretische und praktische Aufklärung der unbewußten gesellschaftlichen Ursachen des Antisemitismus*: durch eine dialektische Darstellung der bürgerlichen Aufklärung, die im Fortschritt ihrer Selbstzerstörung mit der Gegenaufklärung koinzidiert.
Im Unterschied zur *Information über das Faktizität einer Gesellschaftsnatur* bleibt die *Aufklärung als das Bewußtmachen einer gesellschaftlichen „zweiten Natur"* (Kant, Bd. X: 202; Hegel Bd. 12: 57) den Subjekten kein äußerliches Wissen, das ohne Veränderung von Selbst und Welt angeeignet werden kann – Aufklärung ist die Veränderung des Subjekts zu einem Individuum, das seiner selbst und seiner Verhältnisse bewußt ist. Darum ist die Aufklärung nicht von „revolutionärer Praxis" (Marx, MEW 3: 6) zu trennen. Aufklärung aber ist nicht bereits im „Verein freier Menschen", sondern wird vom Kritisierten auch deformiert, ist also gegen sich selbst zu richten.
Im folgenden wird diese Fortschritt der *Zerstörung der Vernunft* (Lukács, Bd. 9) in fünf Schritten skizziert:
Am Anfang des „Wegs Deutschlands zu Hitler" (vgl. ebd.: 10) steht die *Reformation Martin Luthers.* Die „Freiheit des Christenmenschen", lehrt Luther um 1520, besteht im Aufstieg des Auserwählten zu Gott in der Innerlichkeit der Seele, in der Unterdrückung des Sinnlichen, des Diesseitigen. Gegen alle, die das Reich Gottes in der materiellen Welt, die Freiheit und Frieden auf Erden zu verwirklichen versuchen, richten sich Luthers Vernichtungsphantasien: gegen die aufrührerischen Bauern (um 1525), die die heranrückenden muslimischen Türken (um 1529), vor allem aber gegen die Juden (um 1543-46). (III.1)
Am Anfang der deutschen Gegenaufklärung und Restauration, die in die Gründung des Deutschen Bundes um 1814/15 führt, steht der *nationale Liberalismus Johann Gottlieb Fichtes.* Der nationale Liberalismus ist die deutsche Reaktion auf die *Französische Revolution*: auf die Aufklärung und Revolution des klassischen kosmopolitischen Liberalismus. – Die utopisch-praktische Utopie, deren Verwirklichung die liberalen Revolutionen sind, ist die Idee einer *Herrschaft der Vernunft*, die die alte Herrschaft von Menschen über Menschen überwindet und an deren Stelle die „Herrschaft der Verhältnisse" (Marx/Engels, MEW 3: 424)

setzt. Die herrschende Vernunft ist, als überindividuelles Subjekt, eine *unbewußt* herrschende Vernunft: ein „subjektiver Dogmatismus“ (Hegel, Bd. 20: 333), der kategorisch Anpassung verlangt und gegen alle, die nicht in der herrschenden „Gesinnung“ sind (vgl. Hegel, Bd. 12: 532), den *Terror der dogmatischen Vernunft* wendet. – Der *nationale Liberalismus* setzt diesem *dogmatischen* Vernunft-Terror den *Dogmatismus des nationalen Liberalismus* entgegen, der sogleich antisemitisch auftritt. Die *Juden* gelten den Deutschen, dem „Urvolk“ als Repräsentanten der liberalen Menschenrechts-Utopie, des Kosmopolitismus. Die *deutsche Gegenaufklärung und Restauration* ist, durch ihre Negation der liberalen Aufklärung und Revolution, *antisemitisch*. (III.2)
Der *Imperialismus* ist die Epoche, in der der liberale Vernunft-Dogmatismus, der liberale Vernunft-Terror, sich zu einer Gesellschaft der *„sozialen Physik“ und sozialen Biologie* verfestigt und dadurch mit dem Fortschritt der Gegenaufklärung und Restauration koinzidiert. Der Antisemitismus des nationalen Liberalismus schreitet, dargelegt durch Eugen Dühring, fort zu einem rassistischen Antisemitismus. Diesem gelten die Juden einerseits als Personifikationen der kapitalistischen Gesellschaftsformation, andererseits als die „Rasse“, die die theoretische und praktische Kapitalismus-Kritik repräsentiert: die Lehre von Marx und Engels, die sich in der Internationale, in Parteien und Trade Unions organisierende Arbeiterklasse. (III.3)
Nach dem Ersten Weltkrieg, um 1919/20, tritt der *Nationalsozialismus* auf. Hitler erklärt das Programm des nationalen Sozialismus: den *Anti-Kapitalismus*, der unmittelbar *Anti-Semitismus* ist. Durch eine rationale Judenvernichtung soll im „Wirtschafts-“ und „Lebenskampf“ innerhalb des Welt-Kapitalismus der Sieg errungen werden – durch die Liquidierung der liberalen, sozialistischen und kommunistischen Utopien einer vernünftigen Gesellschaft. Der *Anti-Semitismus* ist radikal *konformistisch,* weil er mit den bestehenden Herrschaftsverhältnissen zugleich alle das Bestehende transzendierenden Gesellschaftsutopien zu liquidieren trachtet: *weil er auf die Juden beides projiziert und an ihnen bekämpft – die herrschenden Verhältnisse und den utopischen Widerspruchsgeist gegen das Bestehende*. In der von Adolf Hitler propagierten rationalen Judenvernichtung bestätigt sich die konformistische, ihrer selbst unbewußte Volksgemeinschaft. (III.4)
In der Barbarei des Nationalsozialismus erscheint die in einem theoretischen und praktischen Dogmatismus resultierende *„Selbstzerstörung der Aufklärung“* (Horkheimer/Adorno 1944/47: 5, 7): die Liquidierung der Sozialutopien von Platon bis Erasmus, von Kant bis Marx und Freud. Die *rationale Judenvernichtung* enthält indes, negativ, die utopische „Hoffnung auf Gerechtigkeit am Ende der Welt“ (Horkheimer) – denn mit den Juden sollen der Geist des Widerspruchs, die Praxis des Widerstands gegen die „Geschichte als diese Schlachtbank“ (Hegel, Bd. 12: 35) vernichtet werden. Das Judentum ist nicht an sich die Utopie, sondern dadurch, daß es den Antisemiten als Utopie erscheint. Darauf stützt sich die „dialektische Theorie der Gesellschaft“ (Horkheimer, GS 4: 180 Anm. 14) nach Marx. (III.5)
Alle Formen des Antisemitismus sind *„pathische Projektionen“*. Auf die Juden werden die bestehenden Herrschaftsverhältnisse, allererst das Kapitalverhältnis, *projiziert*. Auf die Juden werden die im Bestehenden vorscheinenden Gesellschaftsutopien projiziert. Die *Projektionen* sind *keine Lügen* über die Juden – Lügen würden allzuleicht erkannt. Die Projektionen stützen sich auf die Plausibilität der Empirie. – Die *Juden können als Personifikationen kapitalistischer Ausbeutung* bekämpft werden, weil sie seit dem frühen 13. Jahrhundert durch das IV. Konzil im Lateran, dem Sitz der Päpste, vom feudalen Grundbesitz und der landwirtschaftlichen Produktion ausgenommen, auf den Bereich von Handel und Geldverleih zwischen den Kommunen verwiesen und durch Kleidervorschriften stigmatisiert wurden. – Die *Juden können als Personifikationen weltbürgerlicher Gesellschaftsutopien* bekämpft werden, weil die Juden nicht in, sondern zwischen den Kommunen leben; weil das Judentum die Versöhnung mit Gott im Diesseitigen erhofft, das „trübe Opfer der Vernunft“ nicht erbringt (Horkheimer/Adorno 1944/47: 211). *„Pathische Projektionen“* sind, in Theorie und Praxis, Ausdruck einer Gesellschaft, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse nicht bewußt sind und deshalb ihre Welt auf Fremde übertragen: „pathische Projektionen“ setzen eine *gesellschaftliche Irrationalität* voraus, so daß es der Juden als der Fremden-Feinde bedarf, um sich dessen zu versichern, was die gesellschaftliche Welt „im Innersten zusammenhält“.

III.1 Martin Luthers religiöser Antisemitismus: Krieg der biblischen Hoffnung eines Friedens auf Erden

Die *Reformation Martin Luthers* (1483-1546) rationalisiert das Christentum, legitimiert aber nicht, wie die zeitgenössische Lehre Johannes Calvins (1509-1564), den frühen Kapitalismus in Gestalt des Handels- und Wucher-Kapitalismus, sondern reproduziert die *aristotelische Kritik des Handels- und Wucher-Kapitals*. Mit dieser Kritik geht bei Luther ein radikaler, in Vernichtungs-Phantasien erscheinender *Juden-Haß* zusammen.
Für alle Richtungen der Reformation ist die *Zwei-Reiche-Lehre* des *Neuen Testaments der Bibel* von fundamentaler Bedeutung: die Entgegensetzung des „Reichs Gottes“ gegen das „Reich des Kaisers“, der übersinnlichen gegen die sinnliche Welt, die Entgegensetzung im Menschen zwischen der Innerlichkeit seiner Seele und der Äußerlichkeit seines Leibes (Die Bibel, Matthäus 6 und 22; Johannes 18: 36). Nach Luthers (1520) reformatorischer Lehre vermag der Christenmensch, durch die Gnade Gottes, sich in seiner Seele mit Gott zu vereinen ohne Vermittlung einer weltlichen Macht und in dieser Innerlichkeit seine gottesebenbildliche Freiheit zu erlangen.
Gegen alle, die diese innerliche Freiheit in Gott auf die äußere Welt übertragen wollen, fordert Luther mit drastischen Worten Marter und Tod: das geht gegen die aufständischen Bauern (1524/25), gegen die herannahenden Heere der muslimischen Türken (1529), vor allem gegen die Juden, die nicht nur den chrematistischen Tausch betreiben und deshalb den sinnlichen Bedürfnissen erlegen sind, sondern die zudem ihren Messias auf Erden erwarten und Christus als Messias und Vermittler zwischen dem übersinnlichen Gott und den sinnlichen Menschen nicht anerkennen. Luthers Judenhaß mündet in dem verbalen Pogrom seiner späten Schrift: *Von den Juden und ihren Lügen* (1543):

> „Was wollen wir Christen nun mit diesem verworfenen, verdammten Volk der Juden tun? (...) Ich will meinen treuen Rat geben:
> Erstlich, daß man ihre Synagogen oder Schulen anstecke und, was nicht brennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, ...
> Zum zweiten: daß man ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre, denn sie treiben ebendasselbe darin, das sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun wie die Zigeuner, auf daß sie wissen, sie seien nicht Herren in unserm Land, wie sie rühmen, ...
> Zum dritten: daß man ihnen alle Betbüchlein und Talmudisten

> nehme, worin solche Abgötterei, Lügen, Fluch und Lästerung gelehrt wird.
> Zum vierten: daß man ihren Rabbinern bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren, denn solches Amt haben sie mit allem Recht verloren, weil sie die armen Juden mit dem Spruch Moses' gefangen halten, ...
> Zum fünften: daß man den Juden das Geleit und Straße ganz und gar aufhebe, denn sie haben nichts auf dem Lande zu schaffen, ...
> Zum sechsten: daß man ihnen den Wucher verbiete und ihnen alle Barschaft und Kleinod an Silber und Gold nehme und zur Verwahrung beiseite lege. Und dies ist die Ursache: alles, was sie haben (...), haben sie uns gestohlen und geraubt durch ihren Wucher, weil sie sonst kein andres Gewerbe haben. (...)
> Zum siebenten: daß man den jungen starken Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel, und lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß der Nase,..." (Luther 1543: 201-204)

Luthers *religiös begründeter Judenhass* stützt sich, reformatorisch, auf das *Neue Testament der Bibel*: auf die Lehre von den Zwei Reichen. Luthers *ökonomisch gerichteter Judenhass* stützt sich auf die Lehre des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (1132b-1133b): Ökonomie sei die Lehre von dem, was im Bereich des Hauses (oikos) sittlich (nómos) ist: nämlich das Herstellen und Verteilen von Gütern zum Verbrauch unter der Voraussetzung einer Herrschaft der göttlichen Seele über körperliche Begierden und Interessen. Nach Aristoteles ist die Ökonomie eine Gebrauchswert-Ökonomie und das Geld deshalb „Stellvertreter des Bedürfnisses" (Nik. Ethik: 1133a). Wer dem Geld nachjagt, stellt, nach Aristoteles und nach Luther, den sinnlichen Körper über die übersinnliche Seele – und vergeht sich somit gegen die christliche, nur innerlich-seelische Freiheit: er vergeht sich gegen Gott.
Indem die ökonomische Praxis der *Juden* der Handels- und Wucher-Kapitalismus ist, erwarten sie die *Versöhnung mit Gott im „Reich des Kaisers", im Irdischen*. Dagegen richten sich Luthers *Vernichtungsphantasien*: sein Aufruf zur physischen Gewalt gegen die Bauern, die Freiheit verlangen; gegen die muslimischen Türken, deren Islam eine vom Irdischen nicht abgehobene Religion ist; vor allem gegen die Juden. Luthers reformatorische Lehre impliziert die Negation der biblischen *Offenbarung des Johannes:* Luther fordert die *gewaltsame Unterdrückung der Hoffnung auf „Frieden auf Erden", auf Versöhnung mit Gott im Irdischen.*

III.2 Johann Gottlieb Fichtes national-liberaler Antisemitismus: Kritik klassisch-liberaler Utopien

Die *Epoche des Liberalismus* verkündet die *Herrschaft der Vernunft*: in der *Ideologie*, in der Praxis der bürgerlichen Revolution, zumal der *Französischen Revolution* von 1789-99. Der Anspruch der Vernunft ist die Grundlage der Erklärung der *Menschenrechte,* der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, und bietet die auf Vernunft gegründete Aussicht auf das Land Ou Tópos: den *Wealth of Nations* (Smith 1776), den „ewigen Frieden" (Kant 1795). Nach der *Erklärung der Französischen Nationalversammlung über die Rechte des Menschen und des Bürgers* vom 26.8.1789 verleiht die Revolutions-Verfassung von 1791 den *Juden die Menschen- und Bürgerrechte.*
Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), der erste Rektor der 1810 gegründeten Universität zu Berlin, setzt dem *kosmopolitischen Liberalismus* der französischen Aufklärung und Revolution einen *deutschen nationalen Liberalismus* entgegen: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793). Fichte kritisiert den liberalen Kosmopolitismus der Revolution: Jean-Jacques Rousseaus (1762) Staatsrechts-Lehre von der Begründung der bürgerlichen Gesellschaft als Republik durch einen Gesellschaftsvertrag (contrat social), der auf einer vernünftigen volonté générale beruht. Rousseaus Lehre ist in die Menschenrechts-Erklärung von 1789 eingegangen; der „Bürger von Genf" ist der Vordenker der Französischen Revolution.
Nach der Menschenrechts-Erklärung sind die *Rechte des Bürgers* der Republik unmittelbar *allgemeine Menschenrechte*, also nicht auf die französische Republik – auf Franzosen – begrenzt. Jeder, der dem Gesellschaftsvertrag beitritt, erhält das Bürger- und Menschenrecht zugleich: Der Bürger der Republik ist als Bürger Frankreichs unmittelbar ein Weltbürger. Daher erklärt die Nationalversammlung in Paris am 27.9.1791, nach heftigen Kontroversen, daß *die Juden, als Menschen, volle Bürger- und Menschenrechte haben.*
Gegen die Revolution, gegen den Kosmopolitismus der Französischen Revolution geht Fichtes Kritik:

> „Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judenthum. Ich glaube nicht, ... dass dasselbe dadurch, dass es einen abgesonderten und so fest verketteten Staat bildet, sondern dadurch, dass dieser Staat auf den Hass des ganzen menschlichen Geschlechtes aufgebaut ist, so fürchterlich werde. Von einem Volke, dessen Geringster seine Ahnen höher hinaufführt als wir Anderen alle unsere Geschichte, ...; das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche sie aus ihrem schwärmerisch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tödtenden Kleinhandel verdammt hat, und verdammt wird; das durch das bindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unseren Mahlen, von unserem Freudenbecher, und von dem süssen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeschlossen ist; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, – von so einem Volke sollte sich etwas anderes erwarten lassen, als was wir sehen, dass in einem Staate, wo der unumschränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf, und wo ich gegen den allmächtigen Minister mein Recht erhalte, der erste Jude, dem es gefällt, mich ungestraft ausplündert. (...) Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, dass die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staates sind, der fester und gewaltiger ist als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füsse treten werden." (Fichte 1793. Werke Bd. VI: 149f.)

Fichtes Antisemitismus ist eine *Ersatz-Revolte gegen Ausplünderung, gegen Ausbeutung, gegen das Handels-Kapital* – als dessen Personifikationen ihm die Juden gelten. Nach Fichte setzt sich das *„Judenthum"* als ein „Staat" in einen Kriegszustand mit dem „ganzen menschlichen Geschlecht" und *zerstört dadurch, als ein „Volk" die Möglichkeit eines liberalen Kosmopolitismus.* So bleibt allein: Dieser Negation des Weltbürgertums die *Idee eines deutschen „Urvolks"* entgegenzusetzen, dass sich durch Abstammung (Blut), den gemeinsam bewohnten Boden und blinde Tradition als ein Volk, das „Urvolk", weiß (vgl. Fichte 1808: 124-143).

Fichte plädiert daher, 1793, für eine Abspaltung des Bürgerrechts vom Weltbürgerrecht, von den Menschenrechten. Das deutsche Volk ist das Volk der Restauration, der Gegenaufklärung, der Gegenrevolution: das Volk, wie es im Wiener Kongreß von 1814/15 konstituiert wird. Seinen Bemerkungen zur Kritik der Französischen Revolutions-Verfassung von 1791 über das Bürgerrecht für Juden fügt Fichte die Anmerkung an:

> „Menschenrechte müssen sie haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie sind Menschen ... Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden, und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei." (Fichte 1793. Werke Bd. VI: 150 Anm.)

Fichte fordert, durch seine barbarische Metapher, die Assimilation der Juden. Im Namen des nationalen Liberalismus verwirft er den kosmopolitischen, den Menschenrechts-Liberalismus. In der *Negation der liberalen Vernunft-Utopie* besteht Fichtes Antisemitismus, expliziert durch eine *Vernichtungs-Phantasie.*

III.3 Eugen Dührings rassistischer Antisemitismus: Kritik sozialistischer Utopien

Die *bürgerliche Gesellschaft* in der Epoche des Imperialismus ist in allen Nationen des kapitalistischen Fortschritts die *positivistische Gesellschaft:* eine Gesellschaft der *„sozialen Physik"*, basierend auf der *Anthropologie einer sozialen Biologie* (vgl. Comte 1844: 201-219). Die positivistische Gesellschaft ist eine Gesellschaft kausaler Naturgesetze, die nur technisch beherrscht, aber nicht revolutioniert werden können: die Möglichkeit eines Widerstands gegen widerspruchsvolle Verhältnisse ist liquidiert, die positivistische ist eine ebenso *rationale wie konformistische Gesellschaft.* Sie wähnt sich, im Verhältnis zu anderen Gesellschaften, in einem technisch-rationalen „Kampf um's Überleben". In diesem Krieg setzen sich die überlegenen biologischen Subjekte durch. Der Krieg erscheint als ein *Rassenkampf.*

Der Antisemitismus, von Luther theologisch, von Fichte national-liberal begründet, wird nun zu einem *rassistischen Antisemitismus:* die Juden seien eine Rasse. Diese Auffassung erklärt der Volkswirtschaftler Eugen Dühring (1833-1921): *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort* (1881).

Wie alle Völker der Welt, so sind – nach Dühring – *die „Juden" eine „Race"* (vgl. ebd. V). Der „Ausdruck Jude", traditionell eine „Religionsbezeichnung", bezeichne vielmehr eine „Abstammung und Race" (ebd. V, 2, 1-5): eine Rasse durch das „Judenblut", die als „Vollblut" oder – bei „Racenmischung" – als „Viertel-", „Halb-" oder „Dreivierteljuden" existiere (ebd. 101, 144). Durch die Bluts-Abstammung sei der Jude ein „ewiger Jude": unverbesserlich in seiner „Stammesnatur", die vererbt werde (ebd. 107, 112f.). – Weil die Juden eine „Race" seien, gelte: die „Judenmoral" sei eine „Racenmoral"; die „Judenreligion" eine „Racenreligion"; die Ökonomie der Juden eine „Racenökonomie" (ebd. 99, 116). – Dühring beschreibt den „Racencharakter der Juden" (ebd. V), als ob er die *Es-Instanz* in Freuds Theorie der *psychischen Persönlichkeit* skizzierte (Freud, StA I: 496ff.): Die Juden zeigten eine „niedrige Sinnlichkeit", eine „gröbere Sinnlichkeit", „Wollust"; ein „eigner Gedanke" fehle (Dühring 1881: 68f.). Das gelte für die Juden überhaupt: sie neigten zu „Wollust", „Geilheit", Schmutz und Kot, zu „Gold und Silber", zu destruktiver Gewalt gegen andere, endlich zum Narzissmus – zur „Selbstsucht" (ebd. 40-42, 47, 112). Diese Selbstsucht habe ihren Ausdruck im biblischen Dogma der „Auserwähltheit" (ebd. 94). Weil die Juden, erkennt Dühring, von deb niedrigsten Naturtrieben, von „Lüsten und Begierden" bestimmt seien (ebd. 113), sei ihnen jede Arbeit fremd – aber sie beuteten Arbeitende aus: Sie wollten ihre „Habsucht" befriedigen, ohne etwas zu schaffen, ohne zu „produciren" (ebd. 48f.). Überall, in der Ökonomie wie in der Wissenschaft und in der Literatur, gilt nach Dühring: Die Juden „produciren" nichts, treiben aber „mit den Producten und der Arbeit Anderer Handel" (ebd. 64).

Wenn der „Brennpunkt" der gegenwärtigen „Judenfrage" *Deutschland* ist, ist der Gegensatz der Juden gegen alle Völker allererst ein *Gegensatz der Juden gegen das deutsche Volk*: so steht das „parasitäre Prinzip" der Juden gegen das „schaffende Prinzip" der Deutschen (Rosenberg, zitiert nach Hofer 1957: 279f.). Die Juden, gerade die in Deutschland lebenden, sind – nach Dühring (1881) – eine „uns fremde Race"; sie sind der deutschen „Stammesnatur" entgegengesetzt (ebd. 59, 107). Darum kommt es, ist der Antisemit überzeugt, den *Deutschen* zu, die *Welt von der Ausbeutung durch Juden zu befreien*. Als „alter Schwede" wisse er, daß das „Deutsche Volk" wohl „geduldig" sei, aber wenn ihm „die Usurpation zu arg werde", mache es seine „Sache ... auch gründlich." Dann werde die Verseuchung, die „Infection" der „Geistesluft" und der materiellen Welt mit „Krankheitsstoffen" mit „den modernsten Mitteln der Desinfection" beseitigt (ebd. 60). Der durch das „jüdische Blut" erkrankte „Gesellschaftskörper" (ebd. 21) gesunde durch diese „modernsten Mittel".

Durch diese Apologie von Volk und Rasse, durch diesen rassistischen Antisemitismus, ist Dühring ein *scharfer Kritiker des kosmopolitischen, revolutionären Liberalismus*, der erst die „religiöse Toleranz" (ebd. 94-99), dann – während der Französischen Revolution und später durch die französische Besetzung auch in Deutschland – die *„Emanzipation der Juden"* (ebd. 8) implizierte: der Anti-Semitismus ist unmittelbar ein Anti-Liberalismus – ein Gegensatz gegen den revolutionären Liberalismus in Frankreich und England.

Durch diese Apologie von Volk und Rasse, durch diesen rassistischen Antisemitismus, ist Dühring aber vor allem ein *scharfer Kritiker des Erben des revolutionären Liberalismus: des revolutionären Sozialismus und Kommunismus*, der sich in der Ersten Internationale, in Sozialdemokratischen Parteien und in Trade Unions sich organisierenden Arbeiterbewegung (vgl. Weber, PS: 22). Diese revolutionäre Bewegung hebt den liberalen Kosmopolitismus auf im proletarischen Internationalismus, die liberale volonté générale in der proletarischen Solidarität. Als Personifikation der kommenden proletarischen Revolution gilt ihm Karl Marx. Dühring verweist auf seine *Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (1871, 1873), in der er nicht nur den „Juden Ricardo, als das Hauptbeispiel der jüdischen Einmischung in die Volkswirthschaftslehre", in seinen „Stammeseigenschaften" denunziert habe, sondern vor allem das Werk des „Herrn Marx":

> „Dort sind auch die jüdischen Agitatoren und Intriganten eines sogenannten Socialismus, wie Lassalle und Herr Marx, sowie überhaupt die jüdische sogenannte Socialdemokratie in ihrer wissenschaftlichen Nichtigkeit und moralischen Niedrigkeit gekennzeichnet worden. (...)
> Jene Kleinen jedoch, die wie Herr Marx auch von London aus, aber unter der Firma des Socialismus, einen sogenannten Arbeiterbund, in Wahrheit eine Judenallianz betrieben, zeigten da, wo

> sie sich in die Wissenschaft verirrten, beachtenswerthes Talent eigentlich nur in der literarischen Unverschämtheit. So hat Herr Marx auf ein formloses und verschrobenes Buchbruchstück hin, welches er gegen alle Begabung nach unsäglich langen Beschwerden von sich gab, seine Juden so bescheiden gezogen, dass diese bald von einem Marxischen Jahrhundert redeten. Der Humor würde aber erst vollständig, wenn lieber gleich von einem Judenjahrhundert geredet würde; denn diese ganze sogenannte Wissenschaft, in welcher solche propagandistische Juden Geschäfte machen, zielt in ihrer Art eben auch nicht auf die vorgebliche Völkerbeglückung, sondern auf das Aufgehen aller Völker in einem Judenreich ab. In diesem sich als communistisch bezeichnenden Judenreich würden die Leute vom auserwählten Volk die Verwalter der gemeinsamen Schätze der Nationen sein und für deren Gold, Silber und Gewand sorgen, wie sie es seit ihrer ersten socialen That in Aegypten gewohnt sind.“ (Dühring 1881: 61 f.)

Dühring, in seinem Stolz auf die deutsche Volksgemeinschaft und auf seine „Volkswirthschaftslehre“, steht allem Sozialismus als „jüdisch“ feindlich gegenüber (ebd. 149), der die liberale Verstandes-Aufklärung durch eine dialektische, revolutionäre Vernunft-Aufklärung radikalisiert: er vermag das „Reich der Freiheit“ allein als kommunistisches „Judenreich“ (ebd. 62) zu imaginieren – als unverstellte „Völkerausbeutung“.

Wie Luther seine antisemitische Vernichtungsphantasie gegen die *biblische Hoffnung* eines Friedens auf Erden, wie Fichte seine antisemitische Vernichtungsphantasie gegen die *liberale Verstandes-Utopie des Kosmopolitismus* richtet, so richtet Dühring seine antisemitische Vernichtungsphantasie gegen die *sozialistische und kommunistische Vernunft-Utopie* der Solidarität. Die Juden erscheinen als das Volk, das Frieden auf Erden, Menschenrechte und Solidarität verkörpert: die Juden erscheinen als *Objekte der Vernichtung*, weil sie als *Subjekte der Befreiung*, als *Subjekte aller bisherigen Utopien* erscheinen. *Antisemitische Vernichtungsphantasien* zielen darauf, *mit den Juden alle Hoffnungen auf Frieden, auf eine weltbürgerliche, eine solidarische Menschheit zu liquidieren.*

III.4 Hitlers ‚Antisemitismus der Vernunft': Liquidierung aller Vernunft-Utopien

Wenige Monate nach der Gründung der *Deutschen Arbeiterpartei* (DAP) am 5.1.1919, wenige Monate vor der Gründung der *Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei* (NSDAP) am 24.2.1920, schreibt Adolf Hitler am 16.9.1919 einen Brief an Adolf Gemlich, in dem er die kommende Vernichtung der europäischen Juden als *„Antisemitismus der Vernunft“* fordert:

> „Wenn die Gefahr, die das Judentum für unser Volk heute bildet, seinen Ausdruck findet in einer nicht wegzuleugnenden Abneigung großer Teile unseres Volkes, so ist die Ursache dieser Abneigung meist nicht zu suchen in der klaren Erkenntnis des bewußt oder unbewußt planmäßig verderblichen Wirkens der Juden als Gesamtheit auf unsere Nation, sondern sie entsteht meist durch den persönlichen Verkehr, unter dem Eindruck, den der Jude als einzelner zurückläßt und der fast stets ein ungünstiger ist. Dadurch erhält der Antisemitismus nur zu leicht den Charakter einer bloßen Gefühlserscheinung. Und doch ist dies unrichtig. Der Antisemitismus als politische Bewegung darf nicht und kann nicht bestimmt werden durch Momente des Gefühls, sondern durch die Erkenntnis von Tatsachen. Tatsachen aber sind:
> Zunächst ist das Judentum unbedingt Rasse und nicht Religionsgenossenschaft. (...) Durch tausendjährige Inzucht (...) hat der Jude im allgemeinen seine Rasse und ihre Eigenschaften schärfer bewahrt als zahlreiche Völker, unter denen er lebt. (...) Bewegt sich schon das Gefühl des Juden im rein Materiellen, so noch mehr sein Denken und Streben. Der Tanz ums Goldene Kalb wird zum erbarmungslosen Kampf um alle jene Güter, die nach unserm inneren Gefühl nicht die höchsten und einzig erstrebenswerten auf dieser Erde sein sollen.
> Der Wert des einzelnen wird ... bestimmt durch sein Geld.
> Die Höhe der Nation soll ... gemessen werden ... nach dem Reichtum ihrer materiellen Güter.
> Aus diesem Fühlen ergibt sich jenes Denken und Streben nach Geld und Macht, die dieses schützt (...)
> Sein Wirken wird in seinen Folgen zur Rassentuberkulose der Völker.
> Und daraus ergibt sich folgendes: Der Antisemitismus aus rein gefühlmäßigen Gründen wird seinen letzten Ausdruck finden in der Form von Pogromen. Der Antisemitismus der Vernunft jedoch muß führen zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte der Juden, die er zum Unterschied der anderen zwischen uns lebenden Fremden besitzt (Fremdengesetzgebung). Sein letztes Ziel aber muß unverrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein. Zu beidem ist nur fähig eine Regierung nationaler Kraft und niemals eine Regierung nationaler Ohnmacht.“ (Hitler an Gemlich, 16.9.1919)

Nicht der „Antisemitismus aus rein gefühlmäßigen Gründen“ ist die Verwirklichung der Vernichtungsphantasie Hitlers, sondern der *„Antisemitismus der Vernunft“* als „planmäßige ... Entfernung der Juden überhaupt“: als *rationale Liquidierung „der Juden überhaupt“.*

„Vernunft“: das war der klassisch-liberalen Aufklärung, das war der bürgerlichen Revolution die höchste „Idee“ (Horkheimer, GS 5: 320). Die Vernunft sollte als ein *herrschendes transzendentales Subjekt* die Herrschaft von Menschen über Menschen abschaffen und dadurch Freiheit, Gleichheit, allgemeines Interesse und Brüderlichkeit verwirklichen. Als herrschend jedoch war die Vernunft vorausgesetzt, ein *„subjektiver Dogmatismus“* (Hegel, Bd. 20: 333): eine *terroristische Vernunft,* verwirklicht im terreur der Französischen Revolution. Hitlers „Antisemitismus der Vernunft“ ist die Konsequenz der im Terror sich vollendenden bürgerlichen Vernunft-Utopie, der invisible hand, der volonté générale. Die rationale Vernichtung der Juden ist die *Vollendung der bürgerlichen Aufklärung in „Barbarei“* (vgl. Horkheimer/Adorno 1944/47).

Der technischen Rationalität, mit der die Judenvernichtung ausgeführt werden soll, entspricht die Bestimmung der Juden als „Rasse“: Die technische Rationalität ist der logos einer Gesellschaft als *„sozialer Physik“,* deren Mitglieder als Personifikationen *„sozialer Biologie“* gesetzt sind (vgl. Comte 1844). Diese Auffassung von Gesellschaft und Individuen ist die Auffassung des *total verdinglichten Bewußtseins, die Praxis in einer total fetischisierten Gesellschaft*, in der *alles Natur geworden* ist, in der alle *Natur in Gesellschaft aufgelöst* ist (vgl. Adorno, GS 11: 285). Die Praxis der Juden-Vernichtung wäre die Praxis jenes „Kampfes um's Dasein“, jener „natural selection“, die Darwin (1859) als *„Krieg der Natur“ um das Überleben* entdeckt hatte und die der rassistische Antisemitismus in die Gesellschaft überträgt. Die Juden machen krank, sie verbreiten eine „Rassentuberkulose“, und müssen deshalb liquidiert werden: so dass „der Kräftige, der Gesunde und Glückliche überlebt und sich vermehrt.“ (Darwin 1859: 97). Die Juden nun, die nach Hitlers Vernichtungs-Pro-

gramm zu liquidieren sind, gelten dem Nationalsozialisten als *Personifikationen des Strebens nach „Macht", des Geld-Kapitals, des zinstragenden Kapitals,* der parasitären Ausbeutung der Völker – sie sind die „Blutegel" der Völker. Das zinstragende Kapital aber ist, nach Hilferdings Imperialismus-Theorie (1910), eine im Finanzkapital untergehende Form – und der Nationalsozialismus vollzieht, durch die Juden-Vernichtung, diesen Untergang, diesen kapitalistischen Fortschritt.

Hitlers „Antisemitismus der Vernunft" ist mithin eine *anti-kapitalistische Ersatz-Revolte* als *antisemitische Vernichtungspraxis*. Der „Antisemitismus der Vernunft" revoltiert, durch einen nationalen *Volks-Sozialismus*, gegen das Kapitalverhältnis, das von Weltbürgern repräsentiert wird: von den Juden, die in der „Mitte" von „fremden Völkern" leben (Hitler an Gemlich).

Die *Logik des „Antisemitismus der Vernunft"* ist die *„pathische Projektion"* (vgl. Horkheimer/Adorno 1944/47: 220-235). Das *Kapitalverhältnis*, die Logik von Handels- und Bankkapital, wird auf die *Juden als Rasse projiziert*, dadurch zur *Logik einer sozialen Biologie,* und soll sozial-biologisch durch die Juden-Vernichtung abgeschafft werden. Der *Klassenkampf* der Epoche des liberalen Kapitalismus wird zu einem *Rassenkampf naturalisiert*: Der Kampf gegen die Juden als Rasse ist der *Klassenkampf in der Epoche total fetischisierter, also naturalisierter und individualisierter, politisch-ökonomischer Verhältnisse*. Daher ist dieser Rassenkampf, der „Antisemitismus der Vernunft", eine praktische Kapitalkritik, die das Kapitalverhältnis naturalistisch voraussetzt und bestätigt: Dieser Antisemitismus ist eine technisch rational ausgeführte „konformistische Revolte" (Horkheimer, GS 6: 364).

Wenige Jahre später, 1927, schreibt Hitler eine ‚Broschüre für Industrielle': *Der Weg zum Wiederaufstieg*. Deutlicher als im Brief an Gemlich tritt die Logik des nationalsozialistischen, rassistischen Antisemitismus hervor.

> „Die Unmöglichkeit, die Gesamtsumme unseres Volkes aus eigenem Grund und Boden heraus zu ernähren, zwingt uns, den inneren Kreislauf des wirtschaftlichen Lebens zu verlassen und unsere Produktion auf Export einzustellen. Das schwierigste Problem für die Zukunft wird aber keineswegs die Steigerung der Produktion sein, als vielmehr die Organisation des Absatzes, des Verkaufs. Außer Deutschland befinden sich zur Zeit in Europa drei Staaten, die in der Ernährung ihrer Bürger von ähnlichen Voraussetzungen abhängen wie Deutschland. England, Frankreich und Italien sind auf Export angewiesen. Ja, selbst die amerikanische Union verläßt den rein inneren Kreislauf ihrer Wirtschaft und tritt als industrieller Weltkonkurrent in Erscheinung, begünstigt allerdings durch die zum Teil ebenso unerschöpflichen, wie billigen Rohstoff-Quellen. Besonders auf dem Gebiete der Motorisierung der Welt scheint Amerika den gesamten Welt-Export an sich zu reißen. Nicht zu vergessen, daß auch in den Importländern langsam eine Industrie im Werden begriffen ist, so daß eines Tages die ungünstiger gelagerten Staaten, wie z.B. Deutschland, mit einem Rückgang ihrer Absatzmöglichkeiten rechnen müssen. Dazu kommt noch, daß das Ausland, Dank der Zwangsverhältnisse im Kriege, sowie infolge der Friedensverträge und einer durch sie ermöglichten und geförderten umfangreichen Industrie-Spionage, eine Anzahl von Monopol-Stellungen der deutschen Industrie auf dem Weltmarkt durchbrochen hat und als gefährlicher Konkurrent in Erscheinung tritt. Endlich aber steht hinter der Wirtschaft der großen Industriestaaten der übrigen Welt die politische Macht dieser Länder. Und die letzte Entscheidung in Wirtschaftskämpfen lag in dieser Welt noch niemals in der mehr oder minder bedeutenden Tüchtigkeit der einzelnen Konkurrenten, als vielmehr in der Kraft des Schwertes, das sie für ihr Geschäft und damit für ihr Leben in die Waagschale zu werfen hatten. (...)
> Jedes Volk braucht zur Entfaltung seines eigenen Ichs den nötigen Raum auf dieser Welt. Die Aufgabe der Politik ist es, dafür zu sorgen, daß einer veränderlichen Zahl der starre Raum stets angepaßt und angeglichen wird. Da ein Volk nur dann als gesund bezeichnet werden darf, wenn es am allgemeinen Lebenskampf teilnimmt, dieser aber als Voraussetzung die Vermehrung eines Volkes hat, muß die Politik als ihre höchste Aufgabe betrachten, diesem natürlichen Imperialismus die ebenso natürliche Befriedigung zu geben. (...)
> Der Bestand und die Zukunft von Völkern auf dieser Erde liegen:
> 1. in ihrem rassischen Wert; 2. in der Einschätzung, die sie der Bedeutung der Persönlichkeit zollen; 3. in der Erkenntnis, daß alles Leben in diesem Universum Kampf heißt. Den Niedergang der heutigen Zeit sehe ich aber gerade in der Ableugnung dieser drei großen Gesetze und keineswegs in den kleinen mißglückten Aktionen unserer augenblicklichen politischen Leitung. Anstelle des Volks- und Rassenwertes huldigen Millionen von Menschen unseres Volkes heute dem Gedanken der Internationalität. Anstelle der Kraft und Genialität der Persönlichkeit setzt man, nach dem Wesen einer widersinnigen Demokratie, die Majorität der Zahl, also tatsächlich Schwäche und Dummheit. Und anstatt die Notwendigkeit des Kampfes zu erkennen und zu bejahen, predigt man die Theorie des Pazifismus, der Völkerversöhnung und des ewigen Weltfriedens.
> Diese drei Frevel an der Menschheit, die wir überall in der Geschichte als die wahren Verfallszeichen an den Völkern und Staaten erkennen können und deren eifrigster Propagandist der internationale Jude ist, sind die charakteristischen Merkmale des unser Volk immer mehr beherrschenden Marxismus." (Hitler 1927)

Hitler beginnt seine Ausführungen mit einer Beschreibung der Lage Deutschlands in der kapitalistischen Weltökonomie; er endet mit der Propagierung eines notwendigen „Kampfes" des deutschen Volkes gegen den „internationalen Juden". Der *national-sozialistische Anti-Kapitalismus* tritt auf als *„Anti-Semitismus der Vernunft"*.

Hitler beschreibt zunächst realitätsgerecht die *Verhältnisse der imperialistischen Politik-Ökonomie, des bürokratisch rationalisierten „Monopolkapitalismus"*, der des *bürokratisierten Machtstaates* bedarf. Der imperialistische Staat hat den Monopolismus gegen den liberalen Konkurrenzkapitalismus durchzusetzen und durch eine militaristische Kolonie- und Kriegs-Politik gegen Konkurrenten abzusichern. In dieser monopolkapitalistischen Weltökonomie herrschen mithin, wie Hitler treffend feststellt, *„Wirtschaftskämpfe"*, die endlich durch die *„Kraft des Schwertes"* entschieden werden. Deutschland tritt in dieser Weltökonomie, nach Hitler, in einem ökonomischen Daseinskampf gegen England, Frankreich, Italien und die USA an, um den Export, den Absatz zu steigern – mit dem Ziel der „Ernährung" der Bürger. An diesem Ziel jedoch wird *Deutschland* durch den Vertrag von Versailles gehindert. Also muß Deutschland den „Wirtschaftskampf", den „Lebenskampf", mit der „Kraft des Schwertes" aufnehmen – *Krieg*. Der *„internationale Jude"*, der bislang nicht aufgetreten ist, erscheint im zweiten Teil des Textes: als „Propagandist" der „Theorie des Pazifismus, der Völkerversöhnung und

des ewigen Weltfriedens“, als Personifikation „des unser Volk immer mehr beherrschenden Marxismus“, als Vertreter von „Demokratie“ und „Internationalität“. Hitler nennt diese sozialphilosophisch begründeten Lehren einer Menschheit ohne „Kampf“: „Verfallszeichen“. Aber es sind Lehren, die das emporstrebende Deutschland vom Krieg, vom „Lebenskampf“ entfremden: es sind *Herrschafts-Ideologien*, die die Herrschaft der kämpfenden Staaten sichern – es sind *Utopien einer gesellschaftlichen Welt ohne Krieg.*
So repräsentieren die Juden beides: Die *Herrschaft des Monopolkapitals* – und die *Gesellschafts-Utopien von Frieden und Freiheit.* Der „Antisemitismus der Vernunft“ zielt darauf ab, durch die rationale Judenvernichtung den Monopol-Kapitalismus und die Vernunft-Utopien des Liberalismus und des „Marxismus“ niederzuringen. Der Antisemitismus ist eine *Ersatz-Revolte gegen die kapitalistische Gesellschaftsformation*, die durch die *Zerstörung utopischer Vernunft* nicht auf Abschaffung, sondern auf Verallgemeinerung, eine Fixierung der gesellschaftlichen Unterdrückung abzielt. Das aber ist: eine *„konformistische Revolte“* (Horkheimer, GS 6: 364).
Otto Fenichel hat die Paradoxie des „Antisemitismus der Vernunft“ treffend bezeichnet:

> „Die Menschen befanden sich in einem Konflikt zwischen einer Neigung zum Aufruhr und jenem Respekt vor der Obrigkeit, zu dem sie erzogen worden waren. Der Antisemitismus verschaffte ihnen die Möglichkeit, diese beiden einander widersprechenden Bestrebungen zugleich zu befriedigen. Sie konnten sich sowohl ihrer Neigung zum Aufruhr in destruktiven Aktionen gegen wehrlose Menschen hingeben wie auch ihrer Neigung zu respektvollem Gehorsam als Antwort auf die Befehle der herrschenden Mächte.“ (Fenichel 1946: 22)

Die Subjekte der „konformistischen Revolte“ sind *Bürger einer Gesellschaft,* einer Politik-Ökonomie, die *mit den Menschen* auch alle das Bestehende transzendierenden *Vernunft-Utopien unterdrückt.* Dann bleibt der Revolte allein: der Konformismus, dann erfahren die Revoltierenden die *Verhältnisse nur als ein unbegreifliches Fatum*, dann sind die Revoltierenden nichts als Personifikationen der *Verhältnisse ohne Individualität* (vgl. Fromm 1936). Der Antisemitismus ist mithin nicht aus den Juden, auch nicht individualistisch zu erklären, sondern – wie Horkheimer in seinem Briefentwurf an Harold Laski vom März 1941 betont hat – aus den *Strukturen der antisemitischen Gesellschaft*: einer irrationalen und deshalb konformistischen Gemeinschaft, in der die Menschen sich als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx, MEW 3: 6) nicht wissen und darum ebenso konformistisch wie atomisiert sind (vgl. Horkheimer, GS 6: 142). Die *Barbarei von Auschwitz* impliziert das *gesellschaftsgeschichtliche Vergessen der Barbarei.*

III.5 Die Aufklärung des Antisemitismus als Erkenntnis- und Gesellschafts-Utopie

Wenige Monate vor der Befreiung von Auschwitz durch die Rote Armee hält Max Horkheimer an der Columbia University zu New York fünf öffentliche Vorlesungen unter dem Titel *Society and Reason,* die 1947 in New York unter dem Titel *Eclipse of Reason* und erst 1967 in deutscher Übersetzung in Frankfurt am Main unter dem Titel *Kritik der instrumentellen Vernunft* erscheinen. Am Ende des vierten Kapitels deutet Horkheimer den *utopischen Gehalt des Judentums* an, indem er der dialektischen Theorie der Gesellschaft die Aufgabe zuweist, die „vergänglichen Stimmen“ der „Märtyrer der Konzentrationslager“ zur „Sprache“ zu bringen.

> „Die wirklichen Individuen unserer Zeit sind die Märtyrer, die durch die Höllen des Leidens und der Erniedrigung gegangen sind bei ihrem Widerstand gegen Unterwerfung und Unterdrückung, nicht die aufgeblähten Persönlichkeiten der Massenkultur, die konventionellen Würdenträger. Diese unbesungenen Helden setzten bewußt ihre Existenz als Individuen der terroristischen Vernichtung aus, die andere unbewußt durch den gesellschaftlichen Prozeß erleiden. Die namenlosen Märtyrer der Konzentrationslager sind die Symbole einer Menschheit, die danach strebt, geboren zu werden. Aufgabe der Philosophie ist es, was sie getan haben, in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden.“ (Horkheimer, GS 6: 164)

Die *Juden* sind die *Objekte der nationalsozialistischen Vernichtungspraxis*, weil sie als *Subjekte einer solidarischen Menschheit* erscheinen und sich als solche durch ihren „Widerstand gegen Unterwerfung und Unterdrückung“, gegen die „terroristische Vernichtung“ erweisen. Die *„Aufgabe der Philosophie ist es“:* durch die Aufklärung von Auschwitz, durch die Aufklärung der Gesellschaftsgeschichte, die nach Auschwitz führte und auch darüber hinaus, die „Geschichte als diese Schlachtbank“ utopisch zu erinnern – gegen die Vernichtung des Geistes des Widerspruchs, gegen die Vernichtung der Praxis des Widerstands, die „Aussicht“ auf eine vernünftige Gesellschaft offenzuhalten, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewusst sind. Durch die „vergänglichen Stimmen“ jener „Märtyrer“ ist diese „Aufgabe“ aufgegeben: das Land Ou Tópos „ewigen Friedens“ (Kant), der „Solidarität“ aller Menschen als „endliche Wesen“ (Marx, Horkheimer), der „Gerechtigkeit am Ende der Welt“ zu entdecken.

IV. Gesellschaft ohne Erinnerung – Verdrängung von Auschwitz in der BRD

Die *Notwendigkeit und Schwierigkeit*, nach dem 8. Mai 1945 sich der *Barbarei von Auschwitz* zu erinnern, manifestiert sich in Deutschland, dem Land der Täter. – *Notwendig* war das Sich-Erinnern, die aufklärende Erinnerung der Gesellschaftsgeschichte, die in Auschwitz ihre Konsequenz erlangte: Ohne eine Aufklärung der „Ursachen des Vergangenen“ mußte das Gegenwärtige unter dem Bann der Strukturen des autoritären Staates, der autoritären Gesellschaft und des autoritären Charakters stehen (vgl. Adorno, GS 10.2: 572) – ohne eine Aufklärung mußte die gesellschaftliche „irrationale Rationalität“ der autoritären Gesellschaft (Horkheimer, GS 4: 415) in neuer Form wiederkehren. – *Schwierig*, wenn nicht nahezu unmöglich, war das Sich-Erinnern, weil die rationale, bürokratisch organisierte und fabrikmäßig ausgeführte Vernichtung der europäischen Juden, der Sinti und Roma, der Kommunisten, der Sozialdemokraten, der Gewerkschafter, der Christen und Liberalen, weil die systematische Ermordung von körperlich und geistig Kranken, von Schwulen, von Wohlfahrtsempfängern, Kriminellen und „Verwahrlosten“ (siehe: Walther 1936), ausgeführt wurde von autoritären Charakteren, die sich weder ihrer selbst noch ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse bewußt waren und deshalb auf die Juden beides projizierten: die unterdrückenden, ausbeuterischen Verhältnisse und die utopischen Bedürfnisse nach Befreiung vom politisch-

ökonomischen Zwang – so dass die Revolte gegen das Bestehende das Bestehende fixierte. Durch die gesellschaftliche Bewusstlosigkeit, die sich als Barbarei manifestierte, hatte *Auschwitz die Verdrängung von Auschwitz gesetzt.*
In den von den Armeen der USA, Großbritanniens und Frankreichs besetzten und von diesen Siegermächten des Zweiten Weltkriegs verwalteten West-Zonen und dann in der *Bundesrepublik Deutschland* nahm 1945/49 die Verdrängung der Barbarei zunächst die Form der *Tabuisierung* an: Die bis heute beständig wiederholte Metapher der *'Stunde Null'* enthielt die Phantasie, die Vergangenheit überwunden zu haben, ganz neu beginnen zu können – und war deshalb Ausdruck einer *pathologischen Erinnerungslosigkeit,* einer Bewusstlosigkeit von Einzelnen und der Gesellschaft als Ganzer: Wer sich seiner selbst nicht zu erinnern vermag, weiß nicht, wer er ist.
In der von der Roten Armee der UdSSR besetzten und verwalteten Ost-Zone und dann in der *Deutschen Demokratischen Republik* nahm die Verdrängung der Barbarei die Selbststilisierung an: Der „Arbeiter- und Bauernstaat" sei ein *Staat von Antifaschisten.*
Durch diese Tabuisierung der Barbarei konnte die jeweils *Neue Ordnung* von Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Kultur nur durch die Siegermächte in die beiden neuen Deutschlands eingeführt werden: *Die neuen Ordnungen waren nicht erkämpft worden durch eine revolutionäre Erhebung gegen den Nationalsozialismus*, durch eine revolutionäre Konstitution der neuen Gesellschaft. Keine gesellschaftliche Revolution hatte die „Ursachen des Vergangenen" aufgeklärt und abgeschafft, so dass dessen „Bann bis heute nicht gebrochen" ist (Adorno 1959. GS 10.2: 572; vgl. ebd. 555). Deutschland blieb 1945 und danach im Bann seiner Gesellschaftsgeschichte, die von Luther bis Fichte, von Dühring bis Hitler reicht: einer *Geschichte der Gegenaufklärung und Restauration.* Karl Marx im Jahre 1843/44 hat die besondere deutsche Gesellschaftsgeschichte kurz, knapp und treffend beschrieben:

> „Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen. Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Konterrevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am Tag ihrer Beerdigung." (Marx, MEW 1: 379 f.)

Deutschland ist, spätestens seit dem Wiener Kongress und der Gründung des Deutschen Bundes (1814/15), das Land der Gegenaufklärung und Restauration – kam es zur Revolution, so war es, wie 1848/49, vorwiegend eine national- und keine kosmopolitisch-liberale Revolution, oder, wie 1933, eine *völkische, „deutsche Revolution"* (Schmitt 1934).
Diese *Tradition lastete auch 1945* und danach „auf dem Gehirne der Lebenden" (Marx, MEW 8: 115), der Überlebenden. Hannah Arendt, die 1950 aus dem US-amerikanischen Exil kommend, Deutschland besuchte, hat die Fortdauer des Autoritarismus in Deutschland beobachtet und reflektiert. Sie dokumentiert exemplarisch den hilflosen Versuch der „amerikanischen *Entnazifizierungspolitik*", das „Gewissen des deutschen Volkes" durch Plakate „wachzurütteln", „die das fotografisch festgehaltene Grauen von Buchenwald" vorführen. Da aber viele die Barbarei „nicht einmal gewußt hatten", hielten sie das Gezeigte für eine „Propagandalüge": gesellschaftlich-bewusstlos wähnten sie sich *als Opfer, nicht als Täter.* Schließlich galt doch das Judentum als „Gefahr ... für unser Volk" (Hitler an Gemlich, 16.9.1919). Denen, die sich als Opfer phantasierten, *war 1945/49 jede Empörung gegen den nationalsozialistischen Staatsterror fremd:*

> „Die einzig denkbare Alternative zum Entnazifizierungsprogramm wäre eine Revolution gewesen – der Ausbruch einer spontanen Wut des deutschen Volkes gegen all diejenigen, die als prominente Vertreter des Naziregimes bekannt waren. So unkontrolliert und blutig eine solche Erhebung auch gewesen wäre, sie hätte sicherlich gerechtere Maßstäbe angesetzt, als das in einem papiernen Verfahren geschieht. Doch zur Revolution kam es nicht, aber nicht etwa deshalb, weil sie nur schwer unter den Augen von vier ausländischen Armeen hätte organisiert werden können. Es lag wahrscheinlich allein daran, daß kein einziger deutscher oder alliierter Soldat nötig gewesen wäre, um die wirklich Schuldigen vor dem Zorn der Leute zu schützen. Diesen Zorn gibt es nämlich heute (1950; G.S.) gar nicht, und offensichtlich war er auch nie vorhanden." (Arendt 1950: 53 f.)

So haben die westlichen Besatzungsmächte in ihren Zonen, so hat die *UdSSR* in ihrer Zone, *Grundgesetze und Verfassungen eingeführt, die nicht aus einer deutschen Revolution gegen den nationalsozialistischen Staatsterror hervorgegangen waren.*
Freilich waren diese *Verfassungen in ihren jeweiligen Nationen revolutionäre Errungenschaften*: in *England* hatten die Cromwell-Revolution von 1642/49 und die Glorious Revolution den Absolutismus abgeschafft und eine konstitutionelle Monarchie installiert; in den *USA* wurde durch die um 1768 begonnene und um 1789 vollendete Revolution der Kolonialismus und die konstitutionelle Monarchie Englands abgeschüttelt und eine republikanische Verfassung verkündet; in *Frankreich* hat die Revolution von 1789-1799 den Absolutismus überwunden und um 1793/94 eine Republik konstituiert; in *Russland* haben die Revolutionen von 1905 sowie vom Februar und vom Oktober 1917 das Zarentum abgeschafft und eine bolschewistische „Diktatur des Proletariats" in einem Bauernland errichtet.
Diese *revolutionär errungenen Verfassungen* wurden nach 1945 in Deutschland eingeführt in der Form, die sie durch die *„Selbstzerstörung der Aufklärung"* angenommen hatten (vgl. Horkheimer, GS 6: 44) und so von autoritären Charakteren übernommen werden konnten: durch *Anpassung* an die Siegermächte. Noch einmal befand sich Deutschland, das Land der Gegenaufklärung und der *Restauration*, auf der Höhe der Zeit: der in Restaura-tion sich vollendenden *bürgerlichen Revolution*. Das Resultat ist, im Osten wie im Westen Deutschlands: die Unfähigkeit, sich zu erinnern, die *„Unfähigkeit zu trauern"* (Mitscherlich/Mitscherlich 1967). Im Osten wie im Westen steht, bis heute, das Gegenwärtige unter dem Bann des unaufgeklärten Vergangenen: durch Formverwandlungen des gesellschaftsgeschichtlichen Vergessens von Auschwitz. Die Nachfahren des Tätervolkes erwarten von den Opfern oder deren Nachfahren, sie mögen sich erinnern und die Erinnerungen mitteilen. Erschrocken wird gefragt: Wo die Erinnerung bleibe, wenn die letzten Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslager verstorben sind?

Literatur

Adorno, Theodor W. (GS): Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. Hg.: R. Tiedemann, G. Adorno. Frankfurt, seit 1970.

Adorno, Th. W. (GS 10.2): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ges. Schriften Bd. 10.2, Frankfurt 1977: 555 – 572.

Adorno, Th. W. (GS 10.2): Erziehung nach Auschwitz. In: Ges. Schriften Bd. 10.2, Frankfurt 1977: 674 ff.

Adorno, Th. W. (GS 10.2): Auf die Frage: Was ist deutsch. In: Ges. Schriften Bd. 10.2, Frankfurt 1977: 691 ff.

Adorno, Theodor W. (1944/47): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt 1971.

Adorno, Th. W. (1950): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt, 3. Aufl. 1999.

Adorno, Theodor W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt 1973: 10 – 28.

Adorno, Th. W. (1970): Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 – 1969. Frankfurt 1970.

Adorno, Th. W. / Hellmut Becker (1968): Erziehung zur Entbarbarisierung. In: Adorno 1970: 120 – 132.

Arendt, Hannah (1946): Organisierte Schuld. In: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München 2000: 26 – 37.

Arendt, H. (1950): Die Nachwirkungen des Naziregimes – Bericht aus Deutschland. In: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München 2000: 38 – 63.

Aristoteles (NE): Nikomachische Ethik. Hg.: G. Bien. Hamburg, 3. Aufl. 1973.

Aristoteles: Politik. Hamburg, 4. Aufl. 1980.

Augstein, Rudolf, et al. (1987): Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München 1987.

Bibel / Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart 1985.

Calvin, Johannes (Stud. Ausg.): Studienausgabe. Hg.: E. Busch et al. Neukirchen-Vluyn. Bioslang 7 Bände. Seit 1994.

Calvin, J. (1563): Zu den Fragen und Einwürfen irgendeines Juden. In: Stud. Ausg. Bd. 4: 357 – 405.

Claussen, D. (2005): Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Zuerst erschienen unter dem Titel: Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte der Aufklärung (1987). Erweiterte Neuausgabe. Frankfurt 2005.

Claussen, Detlev (1987b): Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Darmstadt 1987.

Claussen, D. (1994): Veränderte Vergangenheit. In: Claussen 1987a: 7 ff.

Claussen, D. (2005): Die Wandlungen des ›Ja-aber-Antisemitismus.‹ In: Claussen 1987a: VII – XXVI.

Comte, A. (1830/42): Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. Hg.: F. Blaschke. 2. Aufl. Stuttgart 1974.

Comte, A. (1844): Rede über den Geist des Positivismus. Hg.: Iring Fetscher. Hamburg 1956.

Darwin, Charles (1859): Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. Köln 2002.

Darwin, Ch. (1871): Die Abstammung des Menschen. Wiesbaden, 3. Auflage 1966.

DGS (1946): Deutsche Gesellschaft für Soziologie: Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages. 19.-21.9.1946 in Frankfurt a. M. Tübingen 1948.

DGS (1948): Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Verhandlungen des Neunten Deutschen Soziologentages vom 9. bis 12. August 1948 in Worms. Tübingen 1949.

Dohm, Christian Konrad Wilhelm von (1781): Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin und Stettin 1781-83. Nachdruck: Hildesheim et al. 1973.

Dühring, Eugen (1881): Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort. Karlsruhe und Leipzig 1881.

Engels, F. (MEW 22): Über den Antisemitismus (9. Mai 1890). In: MEW 22: 49 – 51.

Experten (2011): Antisemitismus in Deutschland. Erscheinungsformen, Bedingungen, Präventionsansätze. Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Hg.: Bundesministerium des Innern (BMI). Berlin 2011.

Experten (2017): Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklung. Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Hg. Bundesministerium des Innern (BMI). Berlin, April 2017.

Fenichel, Otto (1946): Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus. In: Ernst Simmel, Hg.: Antisemitismus. Frankfurt 1993: 35 – 57.

Fichte, Johann Gottlieb (Werke): Fichtes Werke, herausgegeben von I. H. Fichte. 11 Bände. Berlin 1971.

Fichte, J. G. (1793): Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. In: Fichtes Werke Band VI: 39 – 288

Fichte, J. G. (1800): Der geschloßne Handelsstaat. In: Ausgewählte Politische Schriften. Hg.: Z. Batscha und R. Saage. Frankfurt 1977: 59 – 167.

Fichte, J. G. (1808): Reden an die deutsche Nation. Hamburg, 5. Auflage 1978.

Frank, Manfred (1992): Parallelen zum 9. November 1938 sind nicht zu übersehen. In: Frankfurter Rundschau, 12.11.1992: Seite 17 f.

Freud, Sigmund (StA): Studienausgabe in zehn Bänden (Bd. I-X). 1 Ergänzungsband (EB). Hg.: A. Mitscherlich et al., Frankfurt 1974 ff.

Freyer, Hans (1931): Revolution von rechts. Jena 1931.

Fromm, E. (1936): Sozialpsychologischer Teil. In: Horkheimer et al. 1936: 77 ff.

Hayek, Friedrich August von (1944): Der Weg zur Knechtschaft. 2. Auflage, München 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Werke): Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt 1969 / 1970 / 1971.

Hegel, G. W. F. (Bd. 12): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12.

Hegel, G. W. F. (Bd. 18, 19, 20): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, II, III. Werke 18, 19, 20.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2012): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt 2012.

Hilferding, Rudolf (1910): Das Finanzkapital. Nachdruck: 2 Bände, Frankfurt, Köln 1968.

Hitler, Adolf (1919): Brief an Adolf Gemlich. München, 16. 9. 1919. In: Claussen 1987b: 190 – 193.

Hitler, A. (1925/27): Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. München 1936.

Hitler, A. (1922/45): Reden des Führers. Politik und Propaganda Adolf Hitlers 1922-1945. Hg.: E. Klöss. München 1967.

Hitler, A. (1927): Der Weg zum Wiederaufstieg. Broschüre für Industrielle. In: Hardach 1977: 125 f.

Hofer, Walther (1957): Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933 – 1945. Frankfurt am Main 1957.

Horkheimer, Max (GS): Gesammelte Schriften. 19 Bände. Frankfurt, seit 1985.

Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Studienausgabe. Frankfurt 1977: 521 – 584.

Horkheimer, Max (1939): Die Juden und Europa. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang VIII, New York City 1939-40: 115 – 137.
Horkheimer, M. (1941): Preface. In: Zeitschrift für Sozialforschung (Studies in Philosophy and Social Science), Vol. IX, New York 1941: 195 – 199.
Horkheimer, M. (1941): The End of Reason. In: Zeitschrift für Sozialforschung (Studies in Philosophy and Social Science), Vol. IX, New York 1941: 366 ff.
Horkheimer, M. (1942): Autoritärer Staat. In: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1972: 13 – 35.
Horkheimer, M. (GS 12): Zur Psychologie des Antisemitismus (1943). In: GS 12: 172 – 183.
Horkheimer, M. (GS 5): Antisemitismus: Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes (1944/46). In: GS 5: 364 – 372.
Horkheimer, M. (GS 6): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1944/47). In: GS 6: 19 – 186.
Horkheimer, M. (GS 6): Notizen 1949-69. In: GS 6. Frankfurt 1991: 189 – 425.
Horkheimer, M. (GS 8): Über die deutschen Juden (1961). In: GS 8: 160 – 174.
Horkheimer, M. (1977): Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hg.: A. Schmidt. Studienausgabe, Frankfurt 1977.
Horkheimer, M. / et al. (1936): Studien über Autorität und Familie. Zuerst: Paris 1936. Nachdruck: Lüneburg 1987.
Horkheimer, M. / Theodor W. Adorno (1944/47): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1968.
Horkheimer, M. / Theodor W. Adorno (1969): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Neuausgabe. Frankfurt 1969.
Kant, Immanuel (Werke): Werkausgabe in zwölf Bänden. Hg.: W. Weischedel. Frankfurt 1977.
Kautsky, Benedikt (1946): Teufel und Verdammte. Erfahrungen und Erkenntnisse aus sieben Jahren in deutschen Konzentrationslagern. Zürich 1946.
Kautsky, B. (1948): Terror. In: DGS 1948: 98 ff.
Kogon, Eugen (1945/48): Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager. München 1946; 25. Auflage 1974.
Kogon, E. (1948): Terror. In: DGS 1948: 112 ff.
Le Bon, Gustave (1895): Psychologie der Massen. Stuttgart, 15. Aufl. 1982.
Lukács, Georg (1952 / Bd. 9): Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands. In: Die Zerstörung der Vernunft. Werke Band 9. Darmstadt, Neuwied 1974: 37 – 83.
Luther, Martin (1520a): Von der Freiheit eines Christenmenschen. Gütersloh, 6. Auflage 1983.
Luther, M. (1520b): An den christlichen Adel deutscher Nation. Hg.: E. Kähler. Stuttgart 2005.
Luther, M. (1525b): Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern. In: Werke Bd. 18. Weimarer Ausgabe 1964: 344 – 361.
Luther, M. (1529a): Heerpredigt wider den Türken. In: Werke Bd. 30/ II. Weimarer Ausgabe 1964: 81 – 148.
Luther, M. (1529b): Vom Kriege wider die Türken. In: Werke Bd. 30/ II. Weimarer Ausgabe. Weimar 1964, 149-197.
Luther, M. (1543): Von den Juden und ihren Lügen. In: Luthers Kampfschriften gegen das Judentum. Hg.: W. Linden. Berlin 1936: 97 – 234
Luther, M. (1546): Vermahnung wider die Juden. In: In: W. Linden (Hg.): Luthers Kampfschriften gegen das Judentum. Berlin 1936: 92-94.
Marx, Karl / Friedrich Engels (MEW): Werke. 44 Bände Berlin, seit 1956.
Marx, K. (MEW 1): Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule (1842). In: MEW 1: 78 – 85.
Marx, K. (MEW 1): Zur Judenfrage (1843). In: MEW 1: 347 – 377
Marx, K. (MEW 1): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843/44). In: MEW 1: 378 – 391.
Marx, K. (MEW 3): Thesen ad Feuerbach (1845). In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1958: 5 – 7.
Marx, K. (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erstauflage: Moskau 1939/41. Nachdruck: Frankfurt, Wien, ohne Jahr
Marx, K. / F. Engels (MEW 3): Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1958: 9 – 530.
Marx, K. / F. Engels (MEW 4): Manifest der Kommunistischen Partei (1847/48). In: Marx-Engels-Werke Bd. 4, Berlin 1959: 459 – 493.
Mitscherlich, Alexander / Margarete Mitscherlich-Nielsen (1957): Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Frankfurt 1967.
Mommsen, Wolfgang (1990): Nation und Geschichte. Über die Deutschen und die deutsche Frage. München, Zürich 1990.
Neumann, Franz (1942/44): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944. Frankfurt 1984.
Reich, Wilhelm (1933): Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik. Kopenhagen, Prag, Zürich 1933.
Rousseau, Jean-Jacques (1762): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatesrechtes. In: Politische Schriften Band 1. Paderborn 1977: 59 – 208.
Salzborn, S. (2017): Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der neuen Rechten. Weinheim 2017.
Savigny, Friedrich Carl von (1814): Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. In: Thibaut und Savigny: Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften. Hg.: J. Stern. Darmstadt 1959: 69 ff.
Schmitt, Carl (1932): Der Begriff des Politischen. Berlin 1932.
Schmitt, C. (1934): Staat, Bewegung, Volk. Der deutsche Staat der Gegenwart. Heft 1. Hamburg 1934.
Scholem, Gershom (1970): Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt 1970.
Stapelfeldt, Gerhard (2017): Soziologische Gegenaufklärung. Vorträge und Aufsätze zur Kritik der Soziologie. Hamburg 2017.
Stapelfeldt, G. (2018): Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenaufklärung. Hamburg 2018.
Weber, M. (RS I-III): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I bis III. Tübingen, 7. bzw. 9. Auflage 1988.
Weber, Max (WL): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 3. Aufl. 1968.
Weber, Max (PS): Gesammelte Politische Schriften (1895 – 1919). Tübingen 1985.

Franziska Krah

Pioniere der Antisemitismusforschung – Geschichte der Antisemitismusforschung in Deutschland von 1900 bis 1933

1.

Obwohl die jüdischen Deutschen mit der Gründung des Deutschen Reichs 1871 rechtlich gleichgestellt waren, wurden sie in bestimmten Bereichen nach wie vor benachteiligt und ausgeschlossen. Zahlreiche Organisationen, Vereine, Parteien und Zeitschriften hetzten gegen sie und forderten ihre Verdrängung aus dem Deutschen Reich. Gleichzeitig wurden aus Osteuropa blutige Pogrome gegen jüdische Gemeinden gemeldet, infolgedessen es zu Fluchtbewegungen Richtung Westen kam. Die osteuropäischen Migranten wurden nicht besonders wohlwollend empfangen. Es gab also durchaus Gründe dafür, dass sich jüdische Bürger Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts bedroht fühlten und sich fragten, ob sich die Lage noch zuspitzen wird. Constantin Brunner war einer davon.

Brunner, der damals – noch unter seinem Geburtsnamen Leo Wertheimer – in Berlin studierte und der später als Philosoph in Erscheinung trat, beobachtete die Agitationen des Antisemitismus auf politischer Ebene und schrieb über den Erfolg der sogenannten Berliner Bewegung. Bei der Berliner Bewegung handelte es sich um ein Sammelbecken antisemitischer Gruppierungen und Personen, die seit 1881 am parlamentarischen Erfolg arbeiteten. Teil der Bewegung waren sowohl Vertreter einer religiös geprägten Judenfeindschaft – wie Adolf Stoecker und seine Christlich-Soziale Partei – als auch Vertreter eines sogenannten „modernen« Antisemitismus. Dieser berief sich nicht mehr auf die Religion, sondern vielmehr auf die sogenannte Rasse bzw. das Volk und war verknüpft mit einem vermeintlichen Antikapitalismus und einem Verschwörungsglauben, also einem Glauben an eine jüdische Beherrschung der Medien, Politik oder gar der gesamten Welt.

Im November 1884 berichtete Constantin Brunner in einem Brief über die antisemitische Agitation der Berliner Bewegung im Vorfeld der Reichstagswahlen. Er schreibt:

> »Ich wohne hier am Herde dieser Agitationen und ich muss die traurige Überzeugung aussprechen, daß dieselben vielleicht sehr bald sehr schlimme Ausschreitungen im Gefolge haben müssen. Ich sehe das täglich mehr ein, ich erfahre es in meiner nächsten Umgebung, und soeben erst las ich eine Zuschrift, die der für den Reichstag hier gewählte Sozialist Singer (ein Jude) erhalten [hat], mit deren empörendem und gemeinem Inhalte ich Ihr Auge nicht beleidigen will. Sie gibt wiederum den Beweis nicht von Hass und fanatischer Wut Einzelner – an solchen hat es zu keiner Zeit gefehlt – sondern einer vollkommen organisierten Partei, deren gewaltiger Übermacht wir über kurz oder lang erliegen werden.«

Kurz vor der Jahrhundertwende begann der Verfasser dieser Zeilen, sich intensiv mit dem Antisemitismus beschäftigen. Viele Jahre später, nämlich 1918, gab Brunner schließlich ein Buch von mehr als 500 Seiten heraus, in dem er über die Ursachen, Funktionen und Anziehungskraft des Antisemitismus reflektiert. Zur gleichen Zeit setzten sich auch andere Autoren auf theoretischer Ebene mit dem Problem auseinander. Um dem Rätsel dieses irrationalen Phänomens in einer vermeintlich aufgeklärten Zeit auf die Spur zu kommen, versuchten sie sich mit dem Anspruch der Objektivität in einer Analyse und Kritik des Antisemitismus.

Aus den daraus hervorgegangenen Schriften lässt sich eine gewisse Resignation herauslesen, sobald es um die Frage nach wirksamen Gegenstrategien ging. Die Autoren machten die Erfahrung, dass sich der Antisemitismus weitgehend resistent gegen Aufklärungsversuche verhielt. Brunner betonte allerdings, dass man ihn wenigstens durch eine kritische Analyse entlarven und damit gewissermaßen theoretisch besiegen müsse. Dieses Credo kann als charakteristisch für die Intention der antisemitismusanalytischen Schriften seiner Zeit angesehen werden.

2.

Antisemitismusanalytische Veröffentlichungen aus der Zeit vor 1933 sind in der aktuellen Forschung über den damaligen Abwehrkampf gegen Antisemitismus und in wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen lange vernachlässigt worden. Der Beginn einer Antisemitismusforschung wurde in der Regel nach 1945 angesetzt. Tatsächlich resultierten als Folge der Judenvernichtung während des Nationalsozialismus einige Studien, die nach den Ursachen für den millionenfachen Mord an Jüdinnen und Juden suchten und sich aus dieser Ambition mit dem Antisemitismus beschäftigten. Hierfür griffen sich verständlicherweise nicht auf Studien zurück, die vor der Shoah erschienen sind.

Die Anfänge der Antisemitismusforschung sind jedoch schon vor 1933 zu finden. Besonders in den 1920er Jahren wurden einige interessante Ansätze entwickelt, an die nach 1945 nicht mehr angeknüpft wurde. Dazu zählt Fritz Bernsteins *Antisemitismus als Gruppenerscheinung* von 1926 oder auch Julius Goldsteins *Rasse und Politik* von 1921. In beiden Büchern wurden bereits tiefergehende Erklärungsansätze für den Antisemitismus entwickelt, sie sind aber ganz unterschiedlicher Art.

Bernstein erklärt in seinem Buch den Antisemitismus als eine Feindschaft, die allein aus der Existenz von Gruppen resultiert – in dem Fall der christlich-deutschen Mehrheit und der jüdischen Minderheit. Mit seinem Erklärungsansatz entwirft er zugleich ein allgemeines Gruppenfeindschafts-Konzept, das auch auf andere gesellschaftliche Phänomene angewandt werden kann.

Goldstein dagegen identifiziert den Antisemitismus als modernes Phänomen, das im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Nationalismus entstanden ist. Während Goldstein also ein enges Verständnis von Antisemitismus hat, versteht Bernstein ihn als uraltes Phänomen und fasst unter dem Begriff auch die Judenfeindschaft in der Antike und im Mittelalter.

Dass ausgerechnet in den 1920er Jahren etliche Schriften, Broschüren und Zeitungsartikel gegen den Antisemitismus verfasst wurden, ist in erster Linie eine Antwort auf die antisemitischen Aktivitäten, die mit dem Beginn der ersten deutschen Demokratie 1918 extrem zunahmen: Mit der Meinungs-, Versammlungs- und Pressefreiheit konnten sich nicht nur die Verteidiger der Demokratie entfalten, sondern eben auch die Antisemiten: Entsprechend gab es zu Beginn der Weimarer Republik um die 400 völkischen Organisationen und 700 antisemitischen Zeitschriften. Auf der Straße zeigte sich der Antisemitismus nicht nur verbal, sondern auch in gewaltvollen Übergriffen und Morden. An der Universität und im gesellschaftlichen Leben durch Diskriminierung und Ausschluss.
Es ist also nicht verwunderlich, dass sich die Gegner des Antisemitismus über die Ursache, die Anziehungskraft und Funktionen des Antisemitismus Gedanken machten.

3.

Im folgenden möchte ich die sechs Autoren vorstellen, die für die deutschsprachige Antisemitismusforschung vor 1933 zentral waren.
Heinrich Coudenhove (1859–1906) war Diplomat und kam aus einer österreichischen adeligen katholischen Familie. Nach dem Abbruch seiner Diplomatentätigkeit studierte er Geistes- und Religionswissenschaften, die er mit einer Doktorarbeit über den Antisemitismus abschloss. 1901 erschien sie in einem Wissenschaftsverlag unter dem Titel *Das Wesen des Antisemitismus*. Im Wesentlichen handelt es sich um eine historische Abhandlung der Judenfeindschaft seit der Antike bis zur Gegenwart. Die Judenfeindschaft in der Antike führte er auf den monotheistischen jüdischen Glauben und die damit einhergehende Absonderung von der polytheistischen Gesellschaft zurück. In dieser Perspektive ist die älteste Form der Judenfeindschaft religiös motiviert und vornehmlich mit dem Monotheismus verknüpft. Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit sah er dieselben Ursachen am Werk wie bei der antiken Judenfeindschaft – mit dem Unterschied, dass hier zwei monotheistische Religionen aufeinander trafen und sich der Konflikt infolgedessen radikalisierte.
Constantin Brunner (1862–1937) kam in Hamburg zur Welt und wurde im jüdisch-orthodoxen Glauben erzogen, später distanzierte er sich von allem Religiösen und bezeichnete sich als Ex-Judaeus, ohne jedoch offiziell ausgetreten zu sein. Er studierte zunächst am jüdischen Lehrerseminar in Köln und wechselte später an die Universitäten Berlin und Freiburg, um Philosophie, Literatur, Religionswissenschaft und Geschichte zu studieren. Seine Studien schloss er nie ab und ließ sich stattdessen als freier Philosoph in Berlin bzw. Potsdam nieder. Kurz vor der Jahrhundertwende begann er, sich intensiv mit dem Antisemitismus beschäftigen und hat schließlich die mit Abstand meisten Schriften über und gegen Antisemitismus vor 1933 publiziert. 1918 erschien sein erstes Buch zum Thema unter dem Titel *Der Judenhaß und die Juden*, das mehr als 500 Seiten umfasst und schon vor dem Ersten Weltkrieg publikationsfertig war. Darin reflektiert er über die Ursachen, Funktionen und Anziehungskraft des Antisemitismus.
Julius Goldstein (1873–1929) kam ebenfalls in Hamburg zur Welt und wuchs im jüdisch-orthodoxen Glauben auf, ist diesem aber – anders als Brunner – treu geblieben. In den 1920er Jahren arbeitete er als Professor für Philosophie an der Darmstädter Technischen Hochschule. Daneben war er eine der bedeutendsten Akteure des jüdischen antiantisemitischen Engagements im Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. In diesem Rahmen hielt er viele Vorträge und er war Herausgeber der Zweimonatsschrift *Der Morgen*.
Schon früh machte er eigene schlechte Erfahrungen mit dem Antisemitismus. Als 29-jähriger überlegte er auszuwandern und schrieb in sein Tagebuch:

> »Ich verliere alle Lust und Freudigkeit in Deutschland zu leben und zu arbeiten, in einem Lande, wo einem Ehre und Achtung a priori abgeschnitten werden, wo der dreckigste Schafskopf und Fatzke in sich das Recht fühlt, mich anzuspucken als Jude, wo einem stets vorgehalten wird, daß man im Grunde heimatlos ist.«

In den 1920er Jahren veröffentlichte Goldstein neben etlichen Artikeln zwei Bücher über den Antisemitismus. Seine Auseinandersetzung ordnete er der Soziologie zu.
Fritz Bernstein (1890–1971) wuchs in einer Thüringer orthodoxen Familie auf. Aufgrund finanzieller Schwierigkeiten konnte die Familie es ihm nicht ermöglichen zu studieren und er musste eine Kaufmannslehre absolvieren. Als junger Mann wanderte er nach Rotterdam aus, wo er beruflich Fuß fassen konnte. Als Autodidakt machte er in den 1920er Jahren den Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Wie Goldstein verstand er seine Studie demnach als soziologische. Er war zwar kein Akademiker, aber sein Gruppenverständnis und die Vorstellung von Gruppenspannungen ähneln der zeitgenössischen Soziologie. Im Gegensatz zu Goldstein war sein Ansatz aber vom Zionismus geprägt. Bernstein war selbst viele Jahre führend in der niederländischen zionistischen Bewegung aktiv, bis er 1936 ins britische Mandat Palästina emigrierte und 1948 zu den Mitunterzeichnern der Unabhängigkeitserklärung Israels gehörte und Handelsminister in der Knesset wurde.
Arnold Zweig (1887–1968) war als Schriftsteller in Deutschland schon vor dem Ersten Weltkrieg bekannt. 1927 erschien sein erfolgreichster Roman, der Antikriegsroman *Der Streit um den Sergeanten Grischa*. Zweig kam aus einer liberalen, nicht besonders religiösen Familie in Glogau. Sein Vater war Zionist und auch Arnold Zweig wandte sich dem Zionismus zu. Er studierte Germanistik, Philosophie, Kunstgeschichte, Psychologie und Moderne Sprachen, schloss sein Studium jedoch nie ab und machte sich stattdessen als Schriftsteller selbstständig. Als Redakteur schrieb er unter anderem für die zionistische *Jüdische Rundschau* und für Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude*. In letzterer waren bereits 50 Prozent seines 1927 publizierten Essaybands *Caliban oder Politik und Leidenschaft* als Artikelreihe erschienen.
Michael Müller-Claudius (*1888, Todesdatum unbekannt) war einer der wenigen nichtjüdischen Antisemitismusforscher in der Weimarer Republik und kam aus einer evangelischen Soldaten- und Beamtenfamilie. Sein bürgerlicher Name war Franz Ludwig Müller und er arbeitete nach seinem geisteswissenschaftlichen Studium im schulpädagogischen Bereich, zunächst in Posen, später in Berlin. Bis zu seiner Entlassung 1933 war er außerdem Lehrbeauftragter der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin. In seiner Freizeit war er im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, im Verband nationaldeutscher Juden und im Verein zur Abwehr des Antisemitismus aktiv. In den 1920er Jahren schrieber mehrere Artikel gegen den Antisemitismus. 1927 erschien seine antisemitismusanalytische Studie *Deutsche Rassenangst. Biologie des Antisemitismus.*

4.

So wie heute gingen auch die damaligen Antisemitismusforscher davon aus, dass das antisemitische Judenbild losgelöst von der Realität ist. Sie waren also überzeugt, dass die Antisemiten nicht die wirklichen Juden in den Blick nahmen, sondern sich ein Bild machten, das mit der Realität nicht übereinstimmte. So betonte etwa Constantin Brunner:

> »Die Antisemiten schaffen sich imaginäre Juden, da die wirklichen ihrem Haß und Verachtungsbedürfnis kein Genüge tun; ihre Behauptungen widersprechen durchweg der Tatsächlichkeit.«

Michael Müller-Claudius bezeichnete das antisemitische Judenbild als Symbol. Juden würden dabei als Nichtzugehörige, als Fremde stilisiert und dieses Fremde würde als schädlich für die deutsche Gemeinschaft gedeutet. Ihnen lud man die Schuld für allerlei Übel auf. Ein populäres Beispiel der Zeit ist die Schuldzuweisung für den verlorenen Ersten Weltkrieg und den Versailler Vertrag. Hier dienten neben den Sozialdemokraten und Kommunisten die Juden als Sündenbock.

Der Begriff des Sündenbocks tauchte bereits damals relativ häufig im Zusammenhang mit der Kritik am Antisemitismus auf und ist bis heute in der Antisemitismusforschung beliebt.

Im Zusammenhang mit der Feststellung, dass das antisemitische Judenbild imaginiert ist, kritisierten die Antisemitismusforscher, dass einzelne Juden nicht als Individuen, sondern stets als Kollektiv verstanden wurden, das so nicht existierte.

Fritz Bernstein betonte, dass die Vorwürfe gegenüber Juden – also beispielsweise die angebliche Gerissenheit oder Unehrlichkeit – nicht auf das Sein oder Handeln der realen Juden zurückgeführt werden können. Die kollektive Haftbarmachung verstand Bernstein vielmehr als nachträgliche Rechtfertigung von bereits vorhandenen Abneigungsgefühlen. Bernstein bezeichnete das als Vor-Urteile, die aber durch keinerlei Erfahrung umgestoßen und zu einem richtigen Urteil korrigiert werden können. Ihm zufolge schaffen also primäre Abneigungsressentiments erst den Glauben an die jüdische Minderwertigkeit. Bernstein erklärt hierzu:

> »Man wird aller Unbegreiflichkeiten, die mit dem Glauben an die jüdische Minderwertigkeit zusammenhängen, nicht Herr, solange man sich nicht vor Augen führt, daß in Wirklichkeit nicht die schlechte Eigenschaft den Haß erregt, sondern daß der Haß die Eigenschaften des Gehaßten als schlecht erscheinen läßt.«

Bernstein war überzeugt, dass dieser Prozess nicht nur beim Antisemitismus zu beobachten sei, sondern ein ganz normales Phänomen von sogenannten Gruppenfeindschaften sei.

Seinem Erklärungsansatz ist deutlich anzumerken, dass er zionistisch orientiert war. Obwohl er nämlich das antisemitische Judenbild kritisierte, glaubte er dennoch an die Existenz einer jüdischen Gruppe. Den Antisemitismus verstand er als natürliche Reaktion darauf, dass die Juden verstreut und als Minderheit innerhalb von anderen Gruppen lebten. Letztlich verstand er Antisemitismus als einen Konflikt zwischen verschiedenen Ethnien. Einen Ausweg daraus sah er in der jüdischen Staatsgründung.

5.

Im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Imagination eines antisemitischen Judenbildes sind in der Antisemitismusforschung von damals besonders die Überlegungen zur Projektion interessant. So erklärte sich Fritz Bernstein den Ursprung feindschaftlicher Gefühle aus einer Kollision egoistischer Wünsche verschiedener Menschen. Wenn der eine oder andere Wunsch nicht erfüllt werde, rufe das Schmerzen hervor, die später auf andere projiziert würden. Diejenigen, die es dann trifft, seien aber am Entstehen häufig völlig unschuldig. Zum Beispiel trifft es als eine leicht angreifbare Minderheit die Juden. Antisemitismus ist für Bernstein ein »auf Nebenmenschen projizierter Schmerz«.

Eine andere Vorstellung von Projektion hatte Arnold Zweig. Ihm zufolge wird beim modernen verschwörungsideologischen Antisemitismus nicht der durch unerfüllte Wünsche erfahrene Schmerz, sondern der eigene, nach Macht strebende Anteil der Persönlichkeit auf das Gegenüber projiziert. Während Bernstein also glaubte, dass sich Aggressionen erst im Laufe der Zeit entwickeln und anstauen, meinte Zweig, jedem Menschen sei von Geburt an eine Art Aggressionstrieb inhärent. Zweig stellt also fest:

> »Und wer überall Machtstreben, Weltmachtstreben sieht, wie der Antisemit beim Juden, beweist nur, was man weiß: daß er selber von Machtgier pervertiert und besessen ist.«

Diese Aussage lässt sich zumindest bei Adolf Hitler und seinem Pamphlet *Mein Kampf* recht deutlich verifizieren.

Die Überlegung zur Projektion findet sich bei Zweig erstmals in einem Aufsatz von 1920. Antisemitische Zuschreibungen werden hier als Übertragung verdrängter oder nicht zugelassener Begehren auf den Juden interpretiert. Der Entwicklungsprozess zum Antisemitismus geschieht dabei unbewusst, so Zweig. Er beschreibt den Prozess als fanatisch, antilogisch und hysterisch. Außerdem war er überzeugt, dass die Antisemiten ernsthaft an die jüdische Macht und Schuld glaubten. Antisemitische Führer und Publizisten wiesen zwar häufig eine starke geistige Schlagkraft auf, seien jedoch krank und wahnsinnig. Besonders diese unheimliche Mischung von Geist und Wahn mache die Bewegung so gefährlich.

6.

Bei Zweigs Ausführungen lassen sich deutliche Bezüge zu Sigmund Freud feststellen. Zweig war spätestens seit der Zwischenkriegszeit begeistert von der Psychoanalyse. Ab 1927 standen Freud und Zweig in persönlichem Kontakt zueinander, beginnend damit, dass Zweig Freud darum bat, ihm sein Buch *Caliban oder Politik und Leidenschaft* widmen zu dürfen. Begründet hat Zweig dies in erster Linie damit, dass er ohne Freuds psychoanalytischen und kulturtheoretischen Studien niemals zu seinen eigenen Erkenntnissen hinsichtlich des Antisemitismus gekommen wäre.

Für seinen Erklärungsansatz wurde Freud also zu einem wichtigen Bezugspunkt, wenngleich dabei deutlich anzumerken ist, dass Zweig Autodidakt war. Zum Beispiel pathologisierte Zweig die Antisemiten in seinem Buch und sprach dann abwechselnd von einer Psychose und einer Neurose, ohne die Begriffe in irgendeiner Art zu unterscheiden.

Außerdem arbeitete Zweig mit eigenen Begriffen, nämlich dem Begriff des Zentralitätsaffekts und des Differenzaffekts. Diese waren für ihn ein polar angelegtes Affektpaar, das einen Teil der Grundtriebe darstelle. Der Zentralitätsaffekt bedeutet, dass sich alle Mitglieder einer Gruppe als zentral und als Spitze der Schöpfungspyramide empfinden. Im Zustand der Gereiztheit handelten sie wie von dieser Überzeugung besessen. Mit dem Differenzaffekt bezeichnete Zweig die triebhafte Erregung und

Abstoßung, mit denen eine Gruppe auf das Verschiedensein anderer Gruppen entwertend reagiert. Indem sie sich nach außen abschließt, erschienen ihr die Nichtmitglieder als minderwertig und fremd.
In einem Brief schrieb Freud dazu, dass er den Differenzaffekt, den Zweig in *Caliban* beschreibt, einst selbst »Narzißmus der kleinen Unterschiede« genannt habe. Vermutlich spielte Freud dabei auf seine Schrift *Das Tabu der Virginität* an, in der es heißt,

> »daß gerade die kleinen Unterschiede bei sonstiger Ähnlichkeit die Gefühle von Fremdheit und Feindseligkeit zwischen [den Menschen] begründen. Es wäre verlockend, dieser Idee nachzugehen und aus diesem ›Narzißmus der kleinen Unterschiede‹ die Feindseligkeit abzuleiten, die wir in allen menschlichen Beziehungen erfolgreich gegen die Gefühle von Zusammengehörigkeit streiten und das Gebot der allgemeinen Menschenliebe überwältigen sehen.«

Ähnlich stellte Zweig fest, dass Feindschaften umso intensiver werden, je näher sich die Gruppen stehen. Hier ist Zweigs Inspiration von Freud deutlich erkennbar.
Freud selbst weigerte sich lange, sich näher mit dem Antisemitismus auseinanderzusetzen. 1927 schreibt er in einem Brief an Arnold Zweig, dass er

> »in der Frage des Antisemitismus wenig Lust habe, Erklärungen zu suchen, und dass er eine starke Neigung verspüre, sich seinen Affekten zu überlassen. Überhaupt fühle er sich in der ganzen unwissenschaftlichen Einstellung bestärkt, daß die Menschen durchschnittlich sind und im großen und ganzen doch elendes Gesindel sind. Für Zweig fügt er dann aber noch hinzu, dass er ihm natürlich keinen Vorwurf machen könne, weil er es vermieden habe, sich diesem unverständigen Affekt zu überlassen.«

Erst in *Der Mann Moses* (1939) setzte sich Freud mit der Entstehung bzw. Vorgeschichte des Antisemitismus auseinander. Aber schon vorher machte er erste Andeutungen: und zwar in seinem kulturtheoretischen Essay *Das Unbehagen in der Kultur* aus dem Jahr 1930. Darin äußert er sich am Rande über die Funktion des Judenhasses. Freud schreibt, dass einige die eigene böse Seite in sich nicht akzeptieren und den Destruktions- bzw. Todestrieb nicht anerkennen könnten. Infolgedessen übernehme schließlich »der Jude« die entlastende Rolle. Der Antisemit projiziert demnach seine eigenen Aggressionen und schlechten Eigenschaften auf den Juden und kann so das positive Eigenbild bewahren, während der Jude als Unmensch schlechthin verurteilt wird. Freud erklärte das folgendermaßen:

> »Das überall versprengte Volk der Juden hat sich in dieser Weise anerkennenswerte Verdienste um die Kulturen seiner Wirtsvölker erworben; leider haben alle Judengemetzel des Mittelalters nicht ausgereicht, dieses Zeitalter friedlicher und sicherer für seine christlichen Genossen zu gestalten. Nachdem der Apostel Paulus die allgemeine Menschenliebe zum Fundament seiner christlichen Gemeinde gemacht hatte, war die äußerste Intoleranz des Christentums gegen die draußen Verbliebenen eine unvermeidliche Folge geworden […]. Es war auch kein unverständlicher Zufall, daß der Traum einer germanischen Weltherrschaft zu seiner Ergänzung den Antisemitismus aufrief […]«

In diesem Ausschnitt bietet Freud also erstmals eine Antwort auf die Frage nach der Funktion des Antisemitismus. Er bezeichnet dabei die Antisemiten nicht etwa als krank – im Gegensatz zu Zweig und anderen Autoren seiner Zeit, die sich auf Freud beriefen.

7.

Die Pathologisierung der Antisemiten war aber nicht nur bei Zweig beliebt. Man findet sie auch in weiteren Publikationen der Zeit. Gerade der völkische Antisemitismus, bei dem eine jüdische Weltverschwörung herbeifantasiert wurde, empfanden einige als derart irrsinnig, dass ihnen dessen Träger als krank erschienen. Sie sprachen in dem Zusammenhang dann von einer Neurose oder Psychose, aber auch von einem Fieber, Narzissmus, einem Tollwut-ähnlichen Zustand oder einer Hysterie.
Unter anderem bezeichnete auch Constantin Brunner den Antisemitismus als krankhaftes Phänomen und charakterisierte die Antisemiten als »Klasse von Verrückten«. Er verwendete sogar einen eigenen Begriff für die Krankheit, nämlich »Psychopathia antisemitica«.
Bevor ich erneut auf Brunner und seinen Erklärungsansatz zurückkomme, möchte ich in diesem Zusammenhang eine Broschüre des SPD-Landtagsabgeordneten und Journalisten Erich Kuttner erwähnen. Sie erschien 1930 unter dem Titel *Pathologie des Rassenantisemitismus.*
Kuttner war weniger von Freud inspiriert als vielmehr von dessen ehemaligen Schüler Alfred Adler. Für seine Analyse nahm er Bezug auf Adlers Schrift *Über den nervösen Charakter*. Den Antisemitismus bestimmte Kuttner als Neurose im Adler'schen Sinne. Kuttner zufolge ist der Rassenantisemitismus letztlich eine

> »Eitelkeitsneurose. Eitelkeitsneurosen entwickeln sich nach den Erfahrungen der Wissenschaft in Menschen, die mit inneren Minderwertigkeitsgefühlen behaftet sind. Selbsterhaltungstrieb zwingt die so belasteten, in gesteigertem Geltungsstreben einen Ausgleich zu suchen. Dies Streben führt oft zu gesteigertem Selbstbewußtsein, das freilich insofern labil bleibt, als es ständig von dem daneben fortbestehenden Minderwertigkeitsgefühl in Zweifel gezogen wird.«

Wie Adler leitete auch Kuttner die Neurosenbildung vom Machtstreben der Menschen und ihrem Bedürfnis nach Kompensation ihrer Minderwertigkeit her, der ein traumatisches Erlebnis zugrunde liege. Der Antisemitismus diene der Betäubung dieser Minderwertigkeitsgefühle. So wie Adler bei Neurotikern allgemein einen Hang zur Fiktion diagnostizierte, vermutete Kuttner, dass sich auch der Antisemit in eine fiktive Welt flüchte.
Außergewöhnlich an Kuttners Schrift ist, wie er die paradoxe Sicht der Antisemiten auf die Juden charakterisiert. Kuttner beobachtete eine Korrelation zwischen Geltungsstreben und Minderwertigkeitsgefühl. Hierzu schreibt er:

> »Bei den Rassefanatikern kann man nun gerade beobachten, daß bei ihnen Verachtung des Juden mit einer ganz seltsamen Art der Überschätzung wechselt. An sich ist es ebenso töricht wie das Gegenteil, die Juden als eine etwa den Deutschen überlegene Rasse anzusehen. Aber das seltsame Doppelspiel von Minderwertigkeitsgefühl und Geltungstrieb bringt im Rassepsychopathen tatsächlich eine Doppelvorstellung zuwege: er sieht im Juden gleichzeitig ein verächtliches, wie auch ein höchst überlegenes Wesen. Eben noch war ihm der Jude nichts als ein lächerlicher

> ›Mauschel‹, ein Mensch, dessen Gesichtszüge, Sprache und Gebärden gleicherweise seine Lachlust reizten, – im nächsten Moment aber erblickt er in dem gleichen Juden einen von dämonischen Kräften erfüllten Widersacher. Das geht so weit, daß er im Juden den heimlichen Lenker allen Weltgeschehens sieht, daß er ihn mit schier übernatürlichen Kräften ausgerüstet wähnt, mit Verschlagenheit, Berechnung und Menschenbeeinflussung, die es ihm ermöglichen, die mächtigsten Staaten und Regierungen zu seinem blinden Werkzeuge zu machen, sogar ohne daß diese es merken!«

Etwas ähnliches hat Hannah Arendt später in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* ausgeführt. Sie betont darin, dass beim Antisemitismus »der Jude« als minderwertig und überlegen zugleich gilt. Darin sieht sie den entscheidenden Unterschied zum Rassismus, bei dem eher die Vorstellung von Minderwertigkeit und Unterlegenheit eine Rolle spielt.
Gerade diese Vorstellung von Minderwertigkeit und Überlegenheit zugleich, die beim Antisemitismus beobachtet werden kann, macht ihn so gefährlich. Schließlich kann dadurch nicht mehr allein Unterwerfung die Lösung sein, sondern letztlich die Überwindung, also Vernichtung.

8.
Ich komme nun zurück zu Constantin Brunner. Das Herausragende an Brunner ist nicht unbedingt seine Kritik an den völkischen Antisemiten, sondern seine Kritik an der gesamten Gesellschaft. Er meinte nämlich, dass Antisemitismus in der Weimarer Republik ein gesellschaftlich akzeptierter Hass war. Obwohl also die völkischen Antisemiten Lügen verbreiteten und offensichtlich paranoid seien, würde man sie – selbst innerhalb der Politik – akzeptieren. Das sah Brunner als ein Kernproblem an. Denn eigentlich sei ja nur eine geringe Minderheit tatsächlich antisemitisch. Und diese allein könne den Juden nicht gefährlich werden.
Das Hauptproblem sah er schließlich darin, dass die Mehrheit der Deutschen kein Interesse habe, sich für die Juden und deren Rechte einzusetzen. Er kritisierte die Gleichgültigkeit gegenüber dem Antisemitismus, und, dass die Juden ganz allgemein als eine verächtliche Gruppe gelten. Als Beispiel führt er hier etwa den Begriff Jude an: dieser habe allgemein eine abwertende Bedeutung und unter ihm werde die »Gemeinschaft der Gauner und Betrüger« verstanden.
Brunner bezeichnet das schließlich als latenten Judenhass. 1920 schreibt er darüber:

> »Der latente Antisemitismus der Gesellschaft bildet die eigentliche Gefahr für die Juden. Diese Gesellschaft begeht das Unrecht gegen die Juden, nicht Die begehen es, welche in ihr Antisemiten heißen. Diese Antisemiten sind nicht so weit abzurücken von der übrigen Gesellschaft.«

Weiter heißt es, dass die Gesellschaft dafür sorgt,

> »daß im Ganzen die Juden zu leben haben wie in einer antisemitischen Gemeinschaft, die Gesellschaft ist schuldig des Antisemitismus – ‚die Antisemiten' sind nur diejenigen, welche die übrige nicht interessierte, aber latent vorhandene Stimmung gegen die Juden in sich gesammelt tragen, / die Haßtollheit behält in ihnen Rede und sie rufen sie wach in den Anderen, sobald ein Interesse oder der Anschein eines Interesses sich zeigt, / die Aussicht auf eine Demütigung der Juden und die Gelegenheit, zu befriedigen das Gelüst einer Rache, die ja süß ist auch an den Unschuldigen; die Antisemiten rufen den Dämon des Hochmuts aus allen den Andern in die Höhe.«

Was Brunner hier anspricht, ist also nicht nur das allgemeine Desinteresse für die Rechte der jüdischen Minderheit, sondern ein Nutzen, den Nichtjuden von der Demütigung der Juden haben.
Zum Verständnis muss hier ergänzt werden, dass Brunner – ähnlich wie Freud oder Zweig – davon ausging, dass jeder Mensch eine Art Aggressionstrieb in sich hat. Die Demütigung der Juden deutete Brunner also als etwas, das in irgendeiner Weise Befriedigung schafft.

9.
Als letztes Beispiel damaliger Erklärungsansätze für Antisemitismus möchte ich Julius Goldsteins Erkenntnisse umreißen. Im Gegensatz zu Brunner oder Zweig fokussierte er weniger auf psychologische Bedingungen. Goldstein sah die Ursache des Antisemitismus vielmehr im Zusammenhang mit der Entstehung des Nationalismus.
Er setzte dabei im ausgehenden 18. Jahrhundert an, mit dem Aufkommen der nationalen Idee, einer Idee der »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«. In der nationalen Idee gelte nicht mehr der König, sondern das Volk als verbindendes Moment, dem jeder Bürger verpflichtet sein soll.
Goldstein zufolge habe sich diese liberale nationale Idee in Deutschland zu einem Nationalismus gesteigert, der die Abstammung als ersten Bezugspunkt nimmt. Doch bereits in der nationalen Idee – nämlich in der Idee, alle Menschen seien gleich – liege ein Gruppierungsmotiv zugrunde, das größtmögliche Gleichartigkeit anstrebe. Dies gesteigert führe zur unbedingten Forderung nach Homogenität und Ablehnung aller Unterschiede. Die Verknüpfung des Nationalen mit dem Rassegedanken, infolgedessen Juden als artfremd gelten, erklärt Goldstein aber als spezifisch deutsche Entwicklung, als Charakteristikum des deutschen Nationalismus. Im Gegensatz beispielsweise zum französischen Nationalismus, bei dem der Geist und nicht der Körper als maßgeblicher Bezugspunkt gelte.
Zur Rettung der deutschen Nation versuchte Goldstein dann aber, zwischen dem völkischen Nationalismus und einer »nationalen Volks-Idee« zu unterscheiden. Ihm zufolge sei also ein Nationalismus, der sich auf Staatsbürgerschaft und nicht auf Abstammung bezieht, durchaus denkbar. In diesem sei es möglich, dass Juden als gleichberechtigte Staatsbürger akzeptiert würden. Goldstein erklärte hierzu, dass sich das Nationale zum Nationalistischen verhalte wie der religiöse Glaube zum Fanatismus. Der völkische Nationalismus sei letztlich eine »geistige Vergewaltigung« der nationalen Idee.

10.
Abschließend möchte ich skizzieren, inwiefern die Forscher den Antisemitismus als Bedrohung wahrgenommen haben und welche Möglichkeiten des praktischen Engagements gegen Antisemitismus sie gesehen haben.
Überlegungen zur Gefahreneinschätzung lassen sich nur am Rande ihrer Schriften finden, da vielmehr Entstehung, Anziehungskraft und Funktionen des Antisemitismus im Vordergrund standen. Hier wird aber deutlich, dass die Forscher besonders die jüdische Bevölkerung und die Demokratie bedroht sahen.

1918 warnte Constantin Brunner, dass die völkische Jugend sämtliche Juden totschlagen wolle, wenngleich sie zunächst nur das Berufsverbot oder die Entziehung des Wahlrechts fordere. Zugleich sah er eine große Gefahr für die jüdische Bevölkerung darin, dass sämtliche Gesellschaftsschichten in Deutschland von einem latenten Antisemitismus durchdrungen seien. Auch Goldstein und Müller-Claudius sahen den Antisemitismus in allen Schichten verbreitet, auch unter den Gebildeten.

Zweig hob die psychischen Folgen für Juden hervor: Er sprach von einer seelischen Zerrissenheit, einem gesteigerten Minderwertigkeitsgefühl bis hin zur Neurose.

Müller-Claudius betonte die Selbstgefährdung. Antisemiten schadeten also sich selbst: ihr Verständnis für die Realität werde getrübt, ein selbstkritischer Blick gehe verloren, besonders bei der Jugend. Sie ließe sich nur noch treiben und sei bedroht, ihre Denkfähigkeit unwiderruflich zu verlieren.

Als besonders gefährdet sahen die Forscher den deutschen Staat bzw. die Demokratie. Verbreite sich Antisemitismus weiter, könne die Demokratie nicht mehr aufrecht erhalten werden, warnte beispielsweise Müller-Claudius. Er fügte hinzu: ein Staat, der die antisemitische Hetze duldet, sei bereits kein freier Staat mehr.

Goldstein meinte sogar, dass das von Herrschsucht gekennzeichnete rassentheoretische Denken der Antisemiten nicht nur Hass und Vorurteil schüre, sondern auch neue Kriege provoziere.

Insgesamt zeigt sich bei den Pionieren der Antisemitismusforschung ein starkes Bewusstsein für die Gefahren des Antisemitismus.

Ebenso wie zur Gefahreneinschätzung äußerten sich die Autoren auch zu den Handlungsmöglichkeiten eher am Rande ihrer Studien. In deren Entstehungszeit gab es bereits ein breites Spektrum an anti-antisemitischen Engagements. Aktiv waren insbesondere zwei Vereine: der *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, die damals größte jüdische Vereinigung in Deutschland, sowie der überkonfessionelle *Verein zur Abwehr des Antisemitismus*. Beide Vereine gaben eine Vereinszeitschrift heraus und publizierten darüber hinaus separate Aufklärungsschriften. So erschien 1920 vom *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* ein Heft namens *Abwehr-ABC,* vier Jahre später gab der *Centralverein* die *Anti-Anti-Blätter zur Abweh*r heraus. Beide Publikationen enthielten thematisch sortiert Argumente gegen antisemitische Vorwürfe. Dienen sollten diese für Gegenreden, beispielsweise auf antisemitischen Massenveranstaltungen.

Neben dem publizistischen Engagement spielte auch der Rechtsschutz eine Rolle. Seit ihrer Emanzipation kämpften jüdische Akteure mit juristischen Mitteln gegen antisemitische Beleidigungen. Noch im Gründungsjahr 1893 richtete der *Centralverein* eine Rechtsschutz-Kommission ein, welche Betroffene beriet, Antisemiten verklagte und Lobbyarbeit zur Durchsetzung rechtlicher Gleichheit betrieb.

Probleme ergaben sich für die jüdischen Akteure vor allem dann, wenn die Staatsanwaltschaft etwaige Anzeigen wegen mangelnden öffentlichen Interesses einstellte. Am stärksten wurde allerdings bemängelt, dass es keinen Paragraphen gab, der den Antisemitismus zu fassen vermochte. Weder griff §130 StGB »Anreizung zum Klassenkampf« noch §166 StGB »Religionsbeschimpfung« verlässlich. Demnach existierte kein Gesetz, das die Beleidigung und Verleumdung von Juden als Kollektiv unter Strafe stellte. Ein solches Gesetz wurde folglich von verschiedenen Seiten gefordert. Unter anderem äußerte Constantin Brunner 1920 die Hoffnung, ein Verbot derartiger Hetze könne die Juden schützen und Antisemitismus eindämmen.

Neben dem Rechtsschutz und den Aufklärungsschriften veranstalteten die Gegner des Antisemitismus Vorträge und Diskussionsveranstaltungen, Kundgebungen, Radiodebatten oder schulpädagogische Initiativen. Gegen Ende der Weimarer Republik gab es auch zunehmend massenmediales Engagement, zum Beispiel in Form von Plakaten, Flugzetteln oder Aufklebern.

Nicht nur die Akteure im Abwehrkampf selbst, sondern auch die Forscher bemängelten die Wirksamkeit der Aktionen. Sie fürchteten, damit niemanden zu erreichen; höchstens diejenigen, die den Antisemitismus sowieso schon ablehnten. Dennoch appellierten auch Antisemitismusforscher wie Brunner, Zweig und Bernstein an das Recht; oder an die Jugendpsychologie und Pädagogik, an die Erziehung zur Demokratie oder an die Selbstreflexion.

Julius Goldstein, der selbst im Abwehrkampf aktiv war, verteidigte die Aufklärungsschriften mit wissenschaftlichem Charakter, die sich an eine Elite richteten; diese solle dann auf die Masse wirken.

Brunner appellierte an den demokratischen Rechtsstaat. Er forderte damit nicht die Besserung der Menschen, sondern die Änderung der Verhältnisse, so dass alle Bürgerinnen und Bürger vom Staatsrecht geschützt würden, anstatt den Anschuldigungen hilflos ausgeliefert zu sein.

Auch Zweig appellierte an die Demokratie. Im Gegensatz zu Brunner hoffte er mit der Erziehung zur Demokratie, Gruppenfeindschaften wie Antisemitismus zu überwinden. Darüber hinaus sprach er sich für einen jüdischen Rückzugsort aus.

Bernstein sah keine wirksamen Mittel gegen den Antisemitismus als die Gründung eines jüdischen Staates, der die Bevölkerung vor Anfeindungen bewahre.

Letztlich erkannten die Antisemitismusforscher, die sich bereits vor 1933 engagierten, als Hauptproblem, dass es zu wenige gab, die sich wirklich für die jüdischen Bürger einsetzten. Die meisten standen ihnen interesselos gegenüber bzw. hegten selbst Ressentiments. Als dann 1933 die Bücher der Antisemitismusforscher verbrannt wurden und sie selbst aus dem Land fliehen mussten, gab es entsprechend niemanden, der dies zu verhindern vermochte.

Olaf Kistenmacher

»Gegen den Geist des Sozialismus« – Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft in der KPD zur Zeit der Weimarer Republik

Es ist sicherlich ungewöhnlich, eine Buchvorstellung mit einem Zitat zu beginnen, das sich in dem zu vorzustellenden Buch nicht findet. Der Verfasser dieses Zitats, Moishe Postone, findet in meinem Buch *Gegen den Geist des Sozialismus«. Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft in der KPD zur Zeit der Weimarer Republik* ebenso Erwähnung wie sein Artikel, aus dem das Zitat stammt. In *Antisemitismus und Nationalsozialismus* skizzierte Postone 1979 einen Erklärungsansatz, warum es innerhalb der radikalen Linken überhaupt antisemitische Haltungen und Positionen geben konnte und gibt. Postone schrieb:

> »›Lernen aus der Vergangenheit‹ muß das Verständnis des Antisemitismus, mithin des verkürzten ›Antikapitalismus‹, einschließen. […] Die Linke machte einmal den Fehler anzunehmen, daß sie ein Monopol auf Antikapitalismus hätte; oder umgekehrt: daß alle Formen des Antikapitalismus zumindest potentiell fortschrittlich seien. Dieser Fehler war verhängnisvoll – nicht zuletzt für die Linke selbst.«[1]

Seit den 1990er Jahren ist Postones Beitrag innerhalb der deutschen Linken breiter rezipiert worden. Sein Ansatz hat vielen, die sich seitdem mit Antisemitismus in der Linken auseinandersetzen, die Augen für einen tieferliegenden Zusammenhang geöffnet. In *Antisemitismus und Nationalsozialismus* unterscheidet Postone wie auch in seinem Buch »Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft« zwischen einer marxistischen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft einerseits und einem »verkürzten«, fetischisierten oder personifizierten ›Antikapitalismus‹ andererseits. Eine personifizierte Wahrnehmung der kapitalistischen Gesellschaft gebe es, so Postone, nicht nur in der Linken, sondern auch in der extremen Rechten. Es ließe sich ergänzen: Sie existiert in der gesamten Gesellschaft. Aus einer solchen Wahrnehmung erscheinen Krisenerscheinungen und Probleme als Folge einzelner Fehlentwicklungen oder als Effekt der Verfehlungen einzelnen Personengruppen. Folglich sollen sie sich vermeintlich dadurch lösen oder beseitigen lassen, dass bestimmte Personen, Institutionen oder einzelne Bestandteile der kapitalistischen Gesellschaft abgeschafft oder entfernt werden: das Geld, die Banken, die Kapitalisten usw. [Proudhon: Abschaffung des Geldes]

Da der jüdischen Minderheit in Europa seit Jahrhunderten nachgesagt wird, sie nehme eine Schlüsselrolle in der kapitalistischen Gesellschaft ein, gelten »die Juden« aus einer solchen Perpektive als besondere Repräsentanten oder sogar als »Personifikationen« [?] des Kapitalismus. Die historischen Zitate, die ich im Folgenden aus meinem Buch präsentieren werde, zeigen deutlich, wie wichtig der von Postone skizzierte Zusammenhang ist. Führende Vertreterinnen und Vertreter der Kommunistischen Partei Deutschlands (KPD) haben zur Zeit der Weimarer Republik wiederholt versucht, einer antisemitischen extremen Rechten zu erklären, diese wollen eigentlich die kapitalistische Gesellschaft überwinden, wenn sie zur Gewalt gegen ein »jüdisches Kapital« aufrufe.

Aus heutiger Perspektive scheint es oft so, als wäre Antisemitismus innerhalb der politischen Linken erst nach 1945 zu einem Thema geworden, unter dem Eindruck der Shoah, und nach dem Sechstagekrieg 1967, als sich die westdeutsche Linke innerhalb kürzester Zeit auf eine feindselige Haltung gegen den Staat Israel und gegen den »Zionismus« verständigte. Tatsächlich ist die Kritik des Antisemitismus in der Linken so alt wie das Problem selbst. 1862 schrieb Moses Heß, zeitweise Weggefährte von Karl Marx und Friedrich Engels, in seinem Buch *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage*, er habe »nicht nur bei Gegnern, sondern bei meinen Gesinnungsgenossen erlebt, daß sie in jedem persönlichen Streite von dieser Hepwaffe Gebrauch machten, die in Deutschland selten ihre Wirkung verfehlt«.[2] Mit dem Wort »Hepwaffe« stellte Heß einen Zusammenhang zwischen den Anfeindungen in seinem Umfeld und der antisemitischen Gewalt her, die sich seit dem Ausbruch in Würzburg 1819 über Mittel- und Osteuropa ausgebreitet hatte und von »Hep-Hep«-Rufen begleitet war. Weiter erläuterte Heß seine Kritik nicht. Er verwies auf ein Problem, das er erlebt hatte. Aber er erklärte es nicht.

Antisemitismus und Nationalismus

Die erste Kommunistin, die einen Erklärungsansatz für antisemitische Positionen innerhalb der Linken entwarf, war Rosa Luxemburg, eine zentrale Figur für die Geschichte der KPD. Vor dem Ersten Weltkrieg, 1910/11, starteten polnische Nationalliberale eine antisemitische Kampagne gegen gegen die Partei Luxemburgs, die Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy (SDKPiL, Sozialdemokratie des Königreichs Polen und Litauen), um eine erneute Streikwelle abzuwenden. Die Kernbehauptung dieser antisemitischen Kampagne lautete, die polnischen Arbeiterinnen und Arbeiter wären, als sie 1905 mit Massenstreiks einen Umsturz versucht hatten, von »Fremden« an der Spitze der Partei wie Leo Jogiches und Luxemburg aufgehetzt und in die Irre geführt worden. Aus eigenem Antrieb hätte das polnische Proletariat, so die Nationalliberalen, keinen Generalstreik unternommen, sondern der nationalen Wirtschaft und damit dem Vaterland gedient. Das antisemitische Stereotyp, wonach »Juden« das Proletariat aufhetzten und für ›fremde‹ Zwecke benutzten, sollte in der Geschichte des Antikommunismus noch häufig wiederkehren.

1 Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus [1979], aus dem Amerikanischen von Dan Diner/Renate Schumacher, in: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg 2005, S. 165–194, hier S. 194.

2 Moses Hess: Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage [1862], Sechster Brief, Wien/Jerusalem 1935, S. 56.

Zu Luxemburgs Erschrecken beteiligten sich sogar auch Mitglieder der anderen polnischen sozialdemokratischen Partei, der Polska Partia Socjalistyczna (PPS), an dieser Kampagne. 1911 schrieb Luxemburg:

> »Die letzten Monate brachten eine Tatsache hervor, die noch nie dagewesen, solange die Welt besteht: An der antisemitischen Kampagne hat sich eine Gruppe beteiligt, die sich sozialistisch schimpft, und zwar die ›Revolutionäre‹ Fraktion der PPS.«[3]

Daran übten auch Mitglieder der PPS-Jugendverbände Kritik, und so wandte sich Luxemburg an die Parteijugend und wiederholte ihre grundsätzliche Kritik, die PPS, die bis Ende des 19. Jahrhunderts die »Wiederherstellung« Polens gefordert hatte, sei eine nationale, eine sozialnationalistische Partei. Bereits 1908 hatte Luxemburg die PPS-Position in ihrer Artikelserie *Nationalitätenfrage und Autonomie* zurückgewiesen. Nun schrieb Luxemburg, die PPS-Jugend tue so, als könne jemand

> »ein Sozialnationalist sein, ohne Antisemit zu sein, als ob der entfesselte Nationalismus der Fraktion, der sich bei uns gegen die russischen Sozialdemokraten, im preußischen Teil gegen die deutschen Sozialdemokraten richtet, vor der Pestflut des Antisemitismus geschützt wäre, die überall auf der Welt mit dem Nationalismus einhergeht.«[4]

Mit der Aussage, der Antisemitismus gehe »überall auf der Welt mit dem Nationalismus« einher, stellte Luxemburg noch vor dem Ersten Weltkrieg einen Zusammenhang her, der für die anarchistische und kommunistische Kritik des Antisemitismus in der KPD zur Zeit der Weimarer Republik leitend wurde. Das gilt für eine Äußerung Ruth Fischers aus dem Sommer 1923, die bis heute am häufigsten als Beispiel für Antisemitismus in der Linken zitiert wird. Ruth Fischer gehörte zu dieser Zeit der Zentrale der KPD an, dem späteren Zentralkomitee. Ein Jahr später sollte sie mit Arkadi Maslow den Parteivorsitz übernehmen. Dass sie aus einer jüdischen Familie stammte, war in der Weimarer Republik allgemein bekannt. Sie war die Schwester von Gerhard und Hanns Eisler. Für das Jahr 1923 erwartete die Kommunistische Internationale (Komintern) die Revolution in Deutschland. Die KPD machte in diesem Sommer etwas, das es so noch nicht gegeben hatte, ging offensiv auf ihre Todfeinde zu und versuchte, im rechtsextremen Milieu nach neuen Anhängerinnen und Anhängern zu fischen. So trat Ruth Fischer 1923 vor einem rechtsextremen Publikum auf, und vermutlich auf Zwischenrufe reagierte sie mit dieser Aussage:

> »Sie rufen auf gegen das Judenkapital, meine Herren? *Wer gegen das Judenkapital aufruft, meine Herren, ist schon Klassenkämpfer*, auch wenn er es nicht weiß. Sie sind gegen das Judenkapital und wollen die Börsenjobber niederkämpfen. Recht so. *Tretet die Judenkapitalisten nieder, hängt sie an die Laterne, zertrampelt sie.* Aber meine Herren, wie stehen Sie zu den Großkapitalisten, den Stinnes, Klöckner …?«[5]

Aus heutiger Perspektive fällt das auf, worauf Moishe Postone hingewiesen hat. Fischer tat so, als wäre der Judenhass, der ihr entgegenschlug, ein nicht bewusster Antikapitalismus. Deutlich wird das an ihrer Aussage: »*Wer gegen das Judenkapital aufruft, meine Herren, ist schon Klassenkämpfer*, auch wenn er es nicht weiß.« Fischers Auftritt und ihre Aussagen sind deswegen heute überliefert, weil ein ehemaliges KPD-Mitglied im Publikum saß, Franz Pfemfert, der wenig später entsetzt darüber in seiner Zeitschrift *Die Aktion* berichtete. Pfemfert hatte die KPD 1918/19 mitgegründet, die Partei allerdings bald darauf wieder verlassen, war für kurze Zeit Mitglied der Kommunistischen Arbeiterpartei Deutschlands (KAPD) und später Sprecher der Allgemeinen Arbeiter-Union (AAU) gewesen. Sein Leben lang blieb er Kommunist, Rätekommunist, und von dieser Warte aus verfolgte er während der Weimarer Republik die weitere Entwicklung der KPD wie auch die der Kommunistischen Partei Russlands und der Komintern kritisch. Ab Mitte der 1920er Jahre publizierte er, mit tatkräftiger Unterstützung seiner aus Russland stammenden Frau, Alexandra Ramm, die als Übersetzerin tätig war, Texte von Leo Trotzki. (Trotzi verfasste 1938 [?] im Exil eine bis heute lesenswerte Analyse des Antisemitismus unter Stalin. Mit dieser Analyse endet mein Buch.)

Für Pfemfert bedeutete Fischers Agitation vor einem rechtsextremen und antisemitischen Publikum einen Bruch mit der Tradition, die die KPD in seinen Augen nach wie vor repräsentieren sollte. Zwei Jahre später, 1925, kam er noch einmal auf diesen Abend zurück und schrieb in der *Aktion,* zwischen der »antinationalen revolutionären Plattform« einerseits und dem »Buhlen um die Kampfesgemeinschaft mit deutschvölkischen Studenten« andererseits gebe es »keine Brücke«.[6] 1915 hatte Pfemfert mit einigen weiteren Intellektuellen die Antinationale Sozialisten-Partei/Gruppe Deutschland gegründet, die im November 1918 mit einem Aufruf in der Aktion an die Öffentlichkeit trat, der mit dem Slogan »Nieder mit den Vaterländern!« endete.[7] Einen antinationalen Standpunkt zu vertreten, war für Pfemfert nicht erst eine Reaktion auf die Unterstützung der Kriegskredite durch die Führung der SPD. Schon 1912 hatte er in der Aktion gefordert: »Wir haben die Ehre der Vaterlandslosigkeit zu wahren!«[8] Ein Jahr später schrieb er unter der Überschrift »Die nationale Sozialdemokratie«:

> »Die Sozialdemokratie ist stolz auf ihren Internationalismus. In Wahrheit handelt es sich nicht darum, international zu sein, sondern antinational. In Wahrheit ist der ›Internationalismus‹ Humbug, Schwindel, Phrase. Und es sind nur feige Ausflüchte, wenn man zwischen Nationalismus und Chauvinismus einen Unterschied feststellen möchte.«[9]

---

3 Rosa Luxemburg: Antisemitismus Arm in Arm mit dem Banditentum [1911], in: Ders.: Nach dem Pogrom. Texte über Antisemitismus 1910/11, aus dem Polnischen von Holger Politt, Potsdam 2014, S. 87–97, hier S. 89.

4 Rosa Luxemburg: Antisemitismus Arm in Arm mit dem Banditentum, S. 93.

5 Ruth Fischer, zitiert nach: Franz Pfemfert: Die schwarzweiszrote Pest im ehemaligen Spartakusbund, in: *Die Aktion. Wochenschrift für Politik, Literatur, Kunst* 14, 1923.

6 Franz Pfemfert: Der zehnte Parteitag der KPD. In: *Die Aktion* 13/14, 30. Juli 1925.

7 Antinationale Sozialisten Partei (A.S.P.) Gruppe Deutschland: Aufruf vom 16. November 1918, in: Teo Panther (Hg.): Alle Macht den Räten! Bd. 1. Novemberrevolution 1918, Münster 2007, S. 235–238, hier S. 238.

8 Franz Pfemfert: Was ist zu tun? [1912], in: Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit. Sozialpolitische und literaturkritische Texte, hg. von Wolfgang Haug, Darmstadt/Neuwied 1985, S. 78–79.

9 Franz Pfemfert: Die nationale Sozialdemokratie (21. Mai 1913), in: Die Aktion 1911–1918. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst,

Kein Einzelfall

Sowohl die zeitgenössische Kritik als auch die spätere Forschung hat sich auf Ruth Fischers Auftritt vor völkischen Studierenden im Sommer 1923 konzentriert. Dabei war Fischer nicht das einzige prominente Mitglied der KPD, das in diesem Sommer vor einem rechtsextremen Publikum auftrat und sich der antisemitischen Redeweise von einem »jüdischen Kapital« bediente, um Menschen für die kommunistische Partei zu gewinnen. Acht Tage nach ihr sprach Hermann Remmele, Mitglied der KPD-Zentrale, in Stuttgart auf einer Versammlung der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP). Seine Rede wurde in der Tageszeiung der KPD, der Zeitschrift *Die Rote Fahne,* dokumentiert. Laut Protokoll reagierte Remmele auf Zwischenrufe mit einer ganz ähnlichen Argumentation wie Fischer:

> »Sie, die Faschisten, geben nun an, das jüdische Finanzkapital zu bekämpfen. Schön. Tun Sie das! Einverstanden! (Stürmischer Beifall bei den Faschisten.) Aber Sie dürfen eines nicht vergessen, das Industriekapital! (Zuruf bei den Faschisten: ›Bekämpfen wir genau so!‹) Denn in Wirklichkeit ist das Finanzkapital nichts anderes als das Industriekapital.«[10]

Die Ähnlichkeiten zu Fischers Argumentation sind auffällig. Bei Remmele wird deutlicher als bei Fischer, dass ein solches Verständnis des Antisemitismus als einem unbewussten, unreifen Antikapitalismus impliziert, selbst antisemitische Vorstellungen zu reproduzieren. Denn diese Deutung setzte voraus, dass Jüdinnen und Juden nicht ganz zu Unrecht mit der Bourgeoisie und mit dem Kapital identifiziert werden. Das wird an den folgenden Ausführungen deutlich, die beim nationalsozialistischen Publikum entsprechend auf Beifall stieß:

> »Wie dieser Antisemitismus entsteht, kann ich ja sehr leicht begreifen. Man braucht nur einmal auf den Stuttgarter Viehmarkt, nach dem Schlachthof zu gehen, um dort zu sehen, wie Viehhändler, die größtenteils zum Judentum gehören, zu jedem Preise das Vieh aufkaufen, während die Stuttgarter Metzger wieder leer abziehen müssen, weil sie einfach nicht so viel Geld haben, Vieh kaufen zu können. (Sehr richtig! bei den Faschisten.)«[11]

Remmeles Herleitung implizierte eine grundsätzliche Sonderstellung der Viehhändler, die »größtenteils zum Judentum gehören«, innerhalb der deutschen Gesellschaft. Nur unter dieser Voraussetzung erschien es denkbar, dass sie von der ungeheuren Inflation im Krisenjahr 1923 nicht betroffen wären und nach wie vor so viel Geld besäßen, dass sie »zu jedem Preise« das Vieh kaufen konnten. In ihren Konsequenzen waren Remmeles Ausführungen ebenfalls widersinnig. Wenn die Viehhändler wirklich »zu jedem Preise« Rinder und Schweine kauften, hätten sie nicht nur gegen ihre eigenen ökonomischen Interessen gehandelt, sondern auch die nichtjüdische Bauernschaft saniert.

Pogrom im Berliner Scheunenviertel

Einige Monate später, im November 1923, schrieb Rudolf Rocker in der Zeitschrift *Der Syndikalist*, dem Organ der Freien Arbeiterunion Deutschlands (FAUD), unter der Überschrift »Antisemitismus und Judenpogrome«, dass »sogar eine der gefeiertsten kommunistischen Führerinnen«, die »selbst eine Jüdin« sei, mit ihrem Auftritt Judenhass geschürt habe. Das sei »einfach ein Verbrechen gegen den Geist des Sozialismus«. Aus diesem Text von Rocker habe ich für mein Buch den Titel entliehen.

Wenige Tage bevor Rocker dies schrieb, hatte ein Mob über zwei Tage lang im Berliner Scheunenviertel gewütet. Vom 5. bis zum 7. November 1923 wurden Jüdinnen und Juden im Scheunenviertel gejagt, auf offener Straße überfallen, ausgezogen und beraubt. Geschäfte wurden attackiert, Randalierer drangen in Wohnungen ein, die von jüdischen Familien bewohnt waren. Ein Mitarbeiter der sowjetischen Nachrichtenagentur TASS schrieb in einer Mitteilung von rund 10.000 Personen, die sich an den Ausschreitungen beteiligt hätten. Andere Agenturen berichteten sogar von bis zu 30.000 Beteiligten. Die Polizei reagierte erst mit Verspätung. Dass sich die Plünderungen nicht gegen alle, sondern nur gegen die jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner des Berliner Scheunenviertels richteten, war offensichtlich. Nichtjüdische Geschäftsleute brachten in den Fenstern ihrer Läden Schilder an, auf denen sie sich als »christliche Kaufleute« auswiesen, um »sich vor versehentlichen Plünderungen zu schützen«.[12]

Für die pogromartigen Ausschreitungen im Scheunenviertel wurden völkische Agitatoren verantwortlich gemacht. So schrieb die Tageszeitung der SPD, *Der Vorwärts*, am Morgen nach dem Gewaltausbruch, der »große Sturm auf das Berliner Judenviertel« sei »sorgfältig und mit kühler Berechnung von deutschvölkischen Demagogen« geplant worden.[13] Allerdings gibt es für diese Deutung keine Beweise. Es ist ebenso möglich, dass der gewalttätige Mob von selbst wusste, wem er die Schuld für die ökonomische Krise geben wollte. Der Historiker Dirk Walter vermutet überdies, es hätte sich an dem Scheunenviertel-Pogrom »eher« das »Klientel der Linksparteien« als das Fußvolk völkischer Gruppierungen beteiligt.[14] Für diese Vermutung spricht die Warnung, mit der sich der *Vorwärts* direkt an die eigene Leserschaft richtete:

> »Arbeiter! Genossen! Durch Ausplünderung von Juden kommt Ihr der kapitalistischen Ausbeutung nicht bei. Wenn Kohn heute nicht mehr wuchern kann, wuchern morgen Thyssen und Stinnes um so mehr. Der jüdische wie der christliche Ausbeuter, der schwarze wie der weiße Jude werden erst fallen, wenn der Kapitalismus fällt. Nur ein wurzeltiefer Eingriff in die kapitalistische Ausbeutungswirtschaft kann das deutsche Volk retten.«[15]

Der Vertreter der Komintern in Deutschland, Karl Radek, informierte das Erweiterte Komitee der Komintern, das EKKI,

Köln 1987, S. 170.

10 Rede des Genossen Remmele in der Faschistenversammlung in Stuttgart, in: *Die Rote Fahne* 183, 10. August 1923.

11 Rede des Genossen Remmele in der Faschistenversammlung in Stuttgart, in: *Die Rote Fahne* 183, 10. August 1923. Erneut abgedruckt in der Broschüre: Hermann Remmele: Hakenkreuz oder Sowjetstern. Deutschlands Weg – Deutschlands Rettung, Berlin 1923, S. 7.

12 Reiner Zilkenat: »Ostjuden« als Objekte gewalttätiger Aktionen im Berlin der Weimarer Republik. Der Pogrom im Scheunenviertel am 5. und 6. November 1923, in: Mario Keßler (Hg.): Arbeiterbewegung und Antisemitismus. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert, Bonn 1993, S. 29–34, hier S. 34.

13 Augen auf! In: *Vorwärts* 521, 7. November 1923.

14 Dirk Walter: Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik, Bonn 1999, S. 154.

15 Augen auf! In: Vorwärts 521, 7. November 1923.

sogleich über die »Pogrombewegung« und versprach, noch am selben Abend würde er mit der KPD-Zentrale »aus diesem Anlaß Beschlüsse fassen«.[16] Doch die Ereignisse überschlugen sich. Am 9. November unternahm Adolf Hitler mit seinen Gefolgsleuten einen erfolglosen Putschversuch in München. Ein weiterer KPR-Vertreter in Deutschland, Jurij Pjatakov, schrieb am 13. November an Stalin:

> »Es bildet sich eine unerträgliche, durch und durch skandalöse Lage heraus: Regierungskrise, bayerischer Putsch, die Arbeitslosen zerstören die Läden, kleine Judenpogrome und dergleichen mehr und die Partei ist abwesend!«[17]

Rocker war kein Jude. Aber seine Verbundenheit mit der jüdischen Minderheit in Europa währte schon länger. Seine Frau Milly Witkop stammte aus einer jüdischen Familie. Rocker hatte einige Jahre in London gelebt, dort ab 1898 die Zeitschrift *Arbaiterfraint* redaktionell betreut und für diese Aufgabe Jiddisch gelernt. Später bezeichnete er die Zeit unter den jüdischen Sozialistinnen und Sozialisten in London als »eine der fruchtbarsten meines Lebens«.[18] Um die nichtjüdische Linke in Deutschland zur Solidarität mit den Jüdinnen und Juden im Scheunenviertel zu bewegen, erinnerte Rocker 1923 daran, welche Unterstützung nichtjüdische Deutsche, die in London lebten, nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs durch das jüdische Proletariat erfahren hätten. Als die britische Boulevardpresse gegen Deutsche gehetzt habe und »die fanatisierten Massen sich anschickten, Pogrome nicht auf die Juden, sondern auf die kleinen deutschen Geschäftsleute in London zu machen, da waren es organisierte jüdische Arbeiter, welche diesem Spuk entgegentraten und welche die kleinen deutschen Ladenbesitzer mannhaft verteidigten gegen die tätlichen Angriffe der Pogromhetzer«.[19]

Wie ein internes Papier mit dem Titel Referentenmaterial über das Berliner Judenpogrom und unsere Stellung zum Antisemitismus, das auf Anfang 1924 datiert ist, zeigt, hatte die KPD noch andere Sorgen. Das Referentenmaterial sollte mit etwas zeitlichem Abstand eine umfassendere Analyse der Ereignisse bieten, als es der *Roten Fahne* im Winter 1923 möglich gewesen war. In dem Papier wurde sowohl auf Marx' *Zur Judenfrage* als auch auf Bebels Rede *Sozialdemokratie und Antisemitismus* Bezug genommen und versucht, eine materialistische Deutung der Judenfeindschaft zu formulieren. In dem Referentenmaterial machte die KPD einerseits wie die SPD »deutsch-völkische Agitatoren« für die Gewalt verantwortlich. Andererseits erwähnte das Papier einen »unbewussten Antisemitismus«, der im »ganzen deutschen Volk verbreitet« sei und an den die Demagogen hätten anknüpfen können. Grundsätzlich führte das Referentenmaterial die Ereignisse auf die wirtschaftliche Situation zurück. Zwar habe ein Pöbel »den grössten Teil der aktiven Pogromhelden« gestellt. Doch unter denjenigen, die sich an den Ausschreitungen beteiligt hätten, seien »auch Erwerbslose und hungernde Frauen« gewesen, die »an sich mit dem Verbrechergesindel nichts zu tun hatten«.

Schließlich konstruierte das Papier einen Zusammenhang zwischen den oft in Armut lebenden Jüdinnen und Juden im Scheunenviertel und den »Juden des Kurfürstendamms und der Börse«. So warnte das Referentenmaterial, die KPD-Mitglieder dürften in ihrem Kampf gegen den Antisemitismus nicht die »Rolle von Beschützern des jüdischen Kapitalismus« einnehmen. Es sei, hieß es in dem Papier,

> »nicht die Aufgabe unserer Genossen, jüdische Wucherer und Schieber vor dem verdienten Geschick zu bewahren. Wir müssen uns davor hüten, wenn wir uns dagegen wenden, dass die Volksmassen einseitig auf die jüdischen Kapitalisten gehetzt werden, etwa die Rolle von Beschützern des jüdischen Kapitalismus zu spielen.«[20]

Innerparteiliche Kritik

Auf dem IX. Parteitag im Frühjahr 1924 kam Clara Zetkin erneut auf die Entwicklung der KPD bis zur ausgebliebenen Revolution in Deutschland zu sprechen. In diesem Zusammenhang zeigte sie sich besorgt über »faschistische Antisemiten« in den eigenen Reihen. Ein nicht namentlich genanntes Mitglied der Zentrale sprach sogar davon, dass »vereinzelte antisemitische Unterströmungen« in der Partei existierten. Die KPD war seit dem Winter verboten (das Verbot wurde erst nach dem Parteitag aufgehoben), weshalb viele Stellungnahmen im Parteitagsbericht anonymisiert erschienen. Zetkin befand sich zu der Zeit in Russland, ihr Gesundheitszustand erlaube ihr, wie sie schrieb, keine Reise nach Deutschland. In ihrem Brief an den Parteitag warnte sie:

> »Die radikalisierten Parteimassen werden zum größten Teil von revolutionären Gefühlen und Stimmungen beherrscht, sie sind grundsätzlich nicht geschult, nicht klar und fest. Die ›linke‹ Parteimehrheit vereinigt reichlichst KAPisten, Syndikalisten, Antiparlamentarier, bei Lichte besehen – *horribile dictu* – sogar Reformisten und neuerdings – faschistische Antisemiten.«[21]

Im Jahr zuvor, 1923, hatte Zetkin vor dem EKKI zu einem intensiveren Kampf gegen den Faschismus aufgerufen. Seitdem arbeitete sie unermüdlich, wie ihre Biografin Florence Hervé schreibt, »auf eine breite Zusammenführung aller Antifaschisten, auf eine Einheitsfront« hin.[22] Nach Zetkins Analyse bedrohte der Faschismus die kommunistischen Parteien nicht nur von außen, sondern, wie sie am Aufstieg Benito Mussolinis deutlich

16 Andrej [Karl Radek]: Bericht Nr. 4 aus Deutschland an Grigorij Zinov'ev und die Mitglieder des Politbüros, 6. November 1923. In: Bernhard H. Bayerlein u. a. (Hg.): Deutscher Oktober 1923. Ein Revolutionsplan und sein Scheitern, Berlin 2003, S. 326–328, hier S. 328.

17 Jurij Pjatakov: Brief an Josef Stalin, 13. November 1923, in: Bayerlein u.a. (Hg.): Deutscher Oktober 1923, S. 354–358, hier S. 355.

18 Rudolf Rocker: Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten. Frankfurt am Main 1974, S. 213.

19 Rudolf Rocker: Judenpogrome und Antisemitismus [1923], in: Jürgen Mümken/Siegbert Wolf (Hg.): »Antisemit, das geht nicht unter Menschen«. Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel, Bd. 1. Von Proudhon bis zur Staatsgründung, Lich 2013, S. 132–138, hier S. 137.

20 Referentenmaterial über das Berliner Judenpogrom und unsere Stellung zum Antisemitismus, 4. Januar 1924.

21 Brief der Genossin Klara [sic] Zetkin, in: Bericht über die Verhandlungen des IX. Parteitages der Kommunistischen Partei Deutschlands (Sektion der Kommunistischen Internationale). Abgehalten in Frankfurt am Main vom 7. bis 10. April 1924, Berlin 1924, S. 85–96, hier S. 93.

22 Florence Hervé: Geliebt und gehasst: Clara Zetkin, in: Dies. (Hg.): Clara Zetkin oder: Dort kämpfen, wo das Leben ist, Berlin 32011, S. 7–37, hier S. 35.

machte, auch von innen. Die KP Italiens habe den »taktischen Fehler« begangen, »den Faschismus lediglich als eine militärische Erscheinung« anzusehen und »seine ideologische und politische Seite« zu ignorieren.

> »Vergessen wir nicht, daß der Faschismus in Italien, ehe er durch Akte des Terrors das Proletariat niederschlug, einen ideologischen und politischen Sieg über die Arbeiterbewegung errungen hatte und welches die Ursachen dieses Sieges waren.«[23]

Der Faschismus biete ein »scheinrevolutionäres Programm«, das viele Menschen anspreche, »bis in das Proletariat«. Gerade in Deutschland sei es notwendig, diese Gefahr im Blick zu haben. Denn in keinem Lande, so Zetkin, sei »der Gegensatz so groß wie in Deutschland zwischen der objektiven Reife für die Revolution und der subjektiven Unreife des Proletariats«.[24] Die KPD müsse sich deshalb von rechtsextremen Strömungen eindeutig und unmissverständlich abgrenzen. Mit diesen Ausführungen hatte sie 1923 vor dem Schlageter-Kurs gewarnt, der sich seit dem Frühjahr abgezeichnet und für den Karl Radek mit seiner Lobeshymne auf den Faschisten Albert Leo Schlageter die entscheidenden Argumentationsmuster geliefert hatte. Zetkins Warnungen waren verhallt.

Der Antizionismus der KPD

Aus aktuellem Anlass möchte ich noch zeigen, was in den 1920er Jahren aus der traditionellen grundsätzlichen Ablehnung des Zionismus geworden ist und wie dieser Antizionismus bereits 1929 kritisiert wurde. Die KPD hatte für den Zionismus kein gutes Wort übrig. Die erste Überschrift in der *Roten Fahne*, die das Wort »Zionismus« enthielt, lautete: »Zionismus – Kettenhund des englischen Imperialismus«.[25] Der im Lauf der 1920er Jahre entwickelte Antizionismus der Komintern und damit ebenso der KPD bezog sich nicht auf einzelne Strömungen innerhalb der facettenreichen zionistischen Bewegung, sondern auf die Idee des Zionismus an sich oder den Wunsch, in Palästina eine »Heimstätte« für Jüdinnen und Juden zu schaffen. Um bei dieser Position bleiben zu können, musste vieles ignoriert werden, zum Beispiel die Tatsache, dass es schon vor Beginn der ersten Aliyah-Bewegung im 19. Jahrhundert eine jüdische Gemeinschaft in Palästina gab, oder die politischen Ziele der anarchistischen Kibbuzbewegung, die die Balfour-Deklaration nicht als Versprechen auf einen jüdischen Nationalstaat verstand:

> »Der Zionismus der frühen Kibbuzniks hatte sich nie eine staatliche Erneuerung vorgestellt, welche die Form des Prozesses einer Staatenbildung annehmen könnte. Für sie bedeutete die Balfour-Deklaration von 1917, in der eine ›nationale Heimstätte‹ für die Jüdinnen und Juden versprochen wurde, lediglich eine Gelegenheit, um eine völlig neue Form von Gesellschaft aufzubauen und ihre Träume und Visionen in die Praxis umzusetzen.«[26]

Ignoriert wurde auch, dass die antizionistische und proarabische Position der Komintern die Kommunistische Partei Palästinas (Palestiniše Komunistiše Partej, PKP) in eine ausweglose Situation brachte, wenn das »Recht auf nationale Selbstbestimmung« nicht für deren jüdischen Mitglieder gelten sollte. Dabei beschäftigte die PKP-Mitglieder ihre »nationale« Identität schon bei ganz alltäglichen Fragen und schlug sich zum Beispiel in Diskussionen darüber nieder, in welcher Sprache sich die PKP nach außen hin präsentieren sollten: auf Jiddisch oder Hebräisch. Solidarität durch die Komintern erfuhr in Palästina vor allem der arabische Nationalismus. Die jüdischen Mitglieder der PKP waren angehalten, den arabischen »Befreiungskampf« zu unterstützen.

Daran mitzuwirken, den arabischen Nationalismus zu schüren, bedeutete jedoch auch, eine bereits zu dieser Zeit bestehende Feindseligkeit gegen Jüdinnen und Juden zu befördern, die sich unter anderem gegen Mitglieder der PKP selbst gerichtet hatte. Dabei war bekannt, dass es schon Anfang der 1920er Jahre offenen Judenhass in Palästina gegeben hatte, der zu tödlichen Gewaltausbrüchen geführt hatte. Ein PKP-Mitglied berichtete 1923 im Organ der Komintern, der *Internationalen Pressekorrespondenz:*

> »Am 1. Mai 1921 veranstalteten die Kommunisten eine Demonstration, die von den Mitgliedern der gelben Gewerkschaften angegriffen wurde. Die eingeborene Bevölkerung, deren Pogromstimmung von den englischen und französischen Provokateuren und von ihren eigenen Nationalisten schon lange geschürt wurde und die den Sinn der Demonstration nicht begriff, stürzte sich auf die Demonstranten und ging dann zu einem allgemeinen Pogrom gegen die Juden über.«[27]

Bei diesen Angriffen waren 43 Jüdinnen und Juden getötet und 134 verletzt worden. Zu dem größten antisemitischen Gewaltausbruch kam es im Spätsommer 1929. Bei pogromartigen Ausschreitungen wurden seit dem 23. August bis Ende des Monats im ganzen Mandatsgebiet 133 Jüdinnen und Juden ermordet. Getötet wurden auch 116 Araberinnen und Araber, in vielen Fällen allerdings vom Militär oder von der Polizei. Es gibt einige Hinweise, dass die Gewalt schon längere Zeit geplant war. So hatten christliche Bewohnerinnen und Bewohner der attackierten Wohngebiete »vor den Unruhen ihre Häuser mit einem Kreuz gekennzeichnet«, um sich zu schützen.[28]

In der *Inprekorr* gab Joseph Berger, zeitweise Vorsitzender der PKP, 1929 eine drastische Schilderung der Gewalt. Unter der Überschrift »Das Blutbad im ›Heiligen Lande‹« schrieb er, aufgehetzte und fanatisierte »Massen mohammedanischer Bauern« hätten »sengend und mordend vor allem die unbewehrten armen jüdischen Siedlungen«, Synagogen und Schulen, angegriffen und »furchtbare Blutbäder« angerichtet.

> »In der Talmudschule von Hebron wurden 60 jüdische Schüler – auch Kinder – getötet und verstümmelt. In der Kolonie Moza wurde eine jüdische Familie samt Frau und Kind abgeschlachtet.«[29]

---

23 Clara Zetkin: Der Kampf gegen den Faschismus. Bericht auf dem Erweiterten Plenum des EKKI. 20. Juni 1923, in: Hervé (Hg.): Clara Zetkin, S. 85–115, hier S. 99.

24 Zetkin: Kampf gegen den Faschismus, S. 110.

25 Zionismus – Kettenhund des englischen Imperialismus. Zum Wiener Zionistenkongreß, in: Die Rote Fahne 168, 25. Juli 1925.

26 James Horrox: Gelebte Revolution. Anarchismus in der Kibbuzbewegung, aus dem Englischen von Lou Marin, Heidelberg 2021, S. 86.

27 Die Arbeiterbewegung in Palästina, in: I*nternationale Pressekorrespondenz (Inprekorr)* 29/1923, in: Dokumente zum Studium der Palästina-Frage (1922–1948), Offenbach 1997, S. 4.

28 Tom Segev: Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels, aus dem Amerikanischen von Doris Gerstner, Berlin 2005, S. 362, Fußnote.

29 Das Blutbad im »Heiligen Lande«, in: *Inprekorr* 86, 1929.

Allerdings bewertete die KPD, im Einklang mit der Komintern, die Ereignisse völlig anders. Für sie war die Gewalt der Beginn einer »arabischen Aufstandsbewegung«, die sie nur begrüßen könne. In der *Roten Fahne* hieß es unter der begeisterten Überschrift »Der Araberaufstand wächst!«:

> »Besonders charakteristisch für die Entwicklung dieser Bewegung ist, daß die Angriffe der Araber nicht auf die jüdische Bevölkerung beschränkt bleiben, sondern sich gegen ihren Hauptfeind, den englischen Imperialismus, zu richten beginnen. […] Die Entwicklung der arabischen Aufstandsbewegung, die noch zum großen Teil unter dem Einfluß der Effendis (Großgrundbesitzer) steht, hat, wie die letzten Meldungen zeigen, an Umfang zugenommen und richtet sich, wie die Ueberfälle auf *Regierungsgebäude* und *Polizeistationen* sowie *englische Truppen* beweisen, folgerichtig gegen die Hintermänner des Zionismus in Palästina, die *englischen Imperialisten*. Sie birgt in sich die Möglichkeit der Entfachung der *gesamtarabischen Aufstandsbewegung gegen die englischen imperialistischen Unterdrücker*. Die Schläge, die die arabischen Eingeborenen gegen die *zionistische Bourgeoisie* und den *zionistischen Faschismus* in Palästina führen, sind gleichzeitig Schläge gegen *England*.«[30]

Das jüdische Proletariat solle »Schulter an Schulter mit den arabischen Werktätigen« den Kampf gegen den »gemeinsamen Klassenfeind, den *englischen Imperialismus* und die mit ihm auf Leben und Tod verbundene *jüdische Bourgeoisie*« führen. Obwohl der Aufstand »noch zum großen Teil« von den »Effendis« bestimmt werde, solle er als Auftakt zu einer revolutionären Erhebung betrachtet werden. Auf der einen Seite stünden »die Araber«, auf der anderen *»jüdische Bourgeoisie*« und *»zionistischer Faschismus*«. Diese binäre Schema wurde durch die Platzierung des Artikels noch verstärkt. Die Headline der Titelseite lautete: »Faschisten morden in Berlin«. Der Beitrag »Der Araberaufstand wächst!« wiederum war mit einem Foto illustriert, unter dem stand: »Stahlhelmlümmel? Nein, ein Mitglied der jüdisch-faschistischen Legion in Jerusalem«. Nach dieser Darstellung kämpfte die arabische Bevölkerung in Palästina gegen einen »zionistischen Faschismus« wie die KPD in Deutschland gegen den Nazi-Faschismus.

Bemerkenswert ist zudem die Rede von den »arabischen Eingeborenen«. Sie war zwar positiv gemeint. Mit ihr sollte betont werden, dass der arabischen Bevölkerung das Land gewissermaßen von Natur aus gehöre. Aber die Bezeichnung offenbarte auch eine implizite rassistische Unterscheidung. Denn von deutschen »Eingeborenen« schrieb die *Rote Fahne* zu keiner Zeit.

Die antizionistische Position der KPD wurde 1929 sogar von Kommunistinnen und Kommunisten in Deutschland einer radikalen Kritik unterzogen. Diese Kritik erschien in *Gegen den Strom*, dem Organ der KPD-Opposition, der oppositionellen Fraktion um den früheren Parteivorsitzenden Heinrich Brandler und August Thalheimer, die im gleichen Jahr aus der KPD ausgeschlossen wurde. Mit der Unterstützung der arabischen »nationalen Befreiung«, hieß es in *Gegen den Strom*, verabschiede sich die KPD vom Klassenkampf. Statt gesellschaftlicher Klassen würden sich laut der *Roten Fahne* ethnische Kollektive gegenüberstehen. Die *Rote Fahne* lasse, schrieb eine Autorin oder ein Autor mit den Initialen L. K.,

> »*jedes Eingehen auf die sozialen Momente* und Hintergründe des Palästinakonflikts *völlig vermissen*. Ohne den Versuch einer marxistischen Untersuchung des Klassencharakters auch dieses Kleinkrieges spricht die ›Rote Fahne‹ unterschiedslos von den Juden, die sie natürlich alle als zionistische Faschisten bezeichnet und die sie den Arabern, die natürlich alle ›Revolutionäre‹ sind, entgegenstellt.«[31]

K. erinnerte zudem an die Situation der »jüdischen Genossen« in der PKP. Diese würden sich wundern, von der KPD »als freche jüdische Eindringlinge« dargestellt zu werden. Schließlich verknüpfte K. die Kritik des Antizionismus der KPD mit Hinweisen auf eine antisemitische Stimmung in Thälmanns Führungszirkel: Die Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit vertrete, so K., eine vernünftigere Position zu den Konflikten in Palästina als die KPD, denn die Liga fordere eine geeinte Politik für »die arabischen und jüdischen Arbeiter«. Anscheinend verfüge die Liga »über einen etwas sachverständigeren Berater« als die Redaktion der *Roten Fahne*, die sich an den »plump-antijüdischen Parolen Thälmanns« orientiere. K. erinnerte in diesem Zusammenhang an einen offenen Brief, der kurz zuvor in *Gegen den Strom* abgedruckt worden war. Darin hatte Rosa Aschenbrenner, mittlerweile Mitglied der KPD-O, einen offenen Brief an einen Funktionär der KPD geschrieben, sie besitze seinen Brief noch, in dem er sie Mitte der 1920er Jahre ersucht hatte, sich für die Übernahme der Parteileitung bereitzuhalten, »denn die frechen Judenbengel«, die damals an der Spitze der Partei standen, hätten »bald abgewirtschaftet«.[32]

In seinem Buch Der *Untergang des Judentums* kam Otto Heller 1931 erneut auf die Gewalt in Palästina 1929 zu sprechen. Dieses Buch war die erste ausführliche Abhandlung von einem KPD-Mitglied zu dem Themenkomplex. Heller versuchte darin, die Position der Partei mit seiner eigenen Sicht zu vereinen, und bezeichnete die Ereignisse in Palästina sowohl als einen »blutigen Araberaufstand« als auch als »große Judenpogroms«. Ganz im Einklang mit der Parteilinie sah er die Hauptverantwortung bei der imperialistischen Mandatsmacht Großbritannien:

> »Im August dieses Jahres [1929] kam es zum blutigen Araberaufstand, zu großen Judenpogroms, der ersten Frucht der britischen imperialistischen Politik, die sich des Zionismus bedient, um mit seiner Hilfe jene blutigen Konflikte in Palästina, dem nördlichen Brückenkopf des Suezkanals Englands, zu schaffen, die für eine militärische Okkupation dieses Gebiets die notwendigen Vorwände bieten.«[33]

Schon das Wort »Judenpogroms« war dem Zentralorgan der KPD jedoch zu viel. In der *Roten Fahne* kritisierte der Rezensent, von »großen Judenpogroms« dürfe man nicht reden. Heller sei »zur *falschen Einschätzung des Araber-Aufstandes* vom Herbst 1929« gelangt, »den er als ›großen Judenpogrom‹ qualifiziert, während es sich in Wirklichkeit um eine Revolte der durch die Zionisten vom Boden vertriebenen und von jeder Lebensmöglichkeit abgeschnittenen Fellachen gegen den britischen Imperialismus und

30 Der Araberaufstand wächst!, in: Die Rote Fahne 164, 28. August 1929.

31 Zu den Ereignissen in Palästina, in: Gegen den Strom 36, 7. September 1929.

32 Ein Briefwechsel, in: Gegen den Strom 34, 24. August 1929.

33 Heller: Der Untergang des Judentums, S. 163.

seine zionistischen Adjutanten handelt«.[34] Heller fügte sich. In der zweiten Auflage, die 1933 erschien, fehlten die Worte »große Judenpogroms«.

Schluss

Die Kritik, die in der Zeitung der KPD-Opposition am Antizionismus geübt wurde, macht deutlich, was eigentlich alle Mitglieder der KPD hätten bemerken können: Wenn die KPD die verschiedenen Konflikte in Palästina als Konflikt zwischen britischer Mandatsmacht und zwei Gruppen, »Zionisten« und »Araber«, darstellte, verabschiedete sie sich von der Analyse von Klassenkämpfen. Anstatt für eine gesellschaftliche Klasse, für das Proletariat, ergriff die KPD damit für ein »nationales« Kollektiv Partei. Wie das Zentralkomitee seine Sichtweise durchsetzte, wird an dem Fall von Otto Heller anschaulich, der seine Position nach der Kritik in der *Roten Fahne* revidierte. Auf internationaler Ebene ging die Komintern noch darüber hinaus. Jüdische, ehemals führende Mitglieder der PKP wurden nach Moskau beordert und auf diese Weise kaltgestellt, damit an der offiziellen Politik der Komintern keine Zweifel mehr gesät werden konnten. Der Kritik, an die dieses Buch erinnert, war kein Erfolg beschieden. Erfolg hätte zum Beispiel bedeutet, dass die KPD nach Clara Zetkins Warnungen 1924 selbstkritisch ihre Fehler aufgearbeitet und korrigiert hätte. Das passierte nicht. Zetkin hatte dazu aufgerufen, zu faschistischen und antisemitischen Gruppen eindeutig Distanz zu wahren. Doch sie und andere mussten 1930 verstört zur Kenntnis nehmen, dass erneut, wie sie an Freundinnen schrieb, »die Grenzlinien zwischen uns und den Nazis verwischt« wurden.[35] Es war nicht die KPD, die vorsichtiger geworden war. Es war Zetkin, die sich zurückzog und ihre Kritik nur noch privat äußerte. Es blieb vor allem ehemaligen Mitgliedern kommunistischer Parteien – wie Franz Pfemfert oder Leo Trotzki – vorbehalten, sich öffentlich klar und deutlich gegen die Politik unter Stalin und Thälmann auszusprechen.

Sich auf die wenigen Linken zu konzentrieren, die beim Antisemitismus in den eigenen Reihen keine Zugeständnisse machten, wirft die Frage auf, warum sie an einem Punkt gefestigter, kritischer oder mutiger waren als die Mehrheit ihrer Genossinnen und Genossen. Im Fall der Anarchistin Emma Goldman und ihrem lebenslangen Gefährten Alexander Berkman, von Rosa Luxemburg oder Leo Trotzki scheint die Antwort nahezuliegen: Sie kamen aus jüdischen Familien Osteuropas und Russlands, sie waren, wie Isaac Deutscher sie genannt hat, »nichtjüdische Juden«. Obwohl sie sich dem Judentum nicht zugehörig fühlten, entkamen sie der Zuordnung durch die Gesellschaft nicht und mussten sich mit der zugewiesenen Rolle auseinandersetzen. Sie gehörten, wie Deutscher schreibt, »zur Gesellschaft und doch wieder nicht«, waren »ein Teil von ihr und wiederum nicht«.[36] Auch wenn sich Luxemburg, Marx oder Trotzki selbst nicht als Jüdin oder Jude sahen, waren sie von Judenfeindschaft direkt betroffen. Doch nicht alle Linken, die sich gegen Antisemitismus in der Linken aussprachen, stammten aus jüdischen Familien. Die Frage müsste ohnehin anders lauten. Denn erklärungsbedürftig ist eigentlich nicht, dass sich die Wenigen innerhalb der Linken dagegen aussprachen, Judenfeindschaft zu schüren, oder dass sie vor den möglichen judenfeindlichen Folgen bolschewistischer Politik warnten. Die entscheidende Frage müsste lauten, warum die Mehrheit diese Probleme nicht sah, sie nicht sehen wollte oder jedenfalls nicht ihre Stimme erhob.

Der Text ist ein überarbeiteter Auszug aus Olaf Kistenmacher: *»Gegen den Geist des Sozialismus« – Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft in der KPD zur Zeit der Weimarer Republik, Freiburg/Wien 2023.* Wir danken dem Autor sowie dem *ça ira Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

34 »Der Untergang des Judentums«. Otto Hellers Buch (Verlag für Literatur und Politik), in: *Die Rote Fahne* 30, 6. Februar 1932.

35 Clara Zetkin an Fanny Jezierska, 13. August 1931, zitiert nach: Klaus Kinner: Der deutsche Kommunismus. Selbstverständnis und Realität, Band 1. Die Weimarer Zeit, Berlin 1999, S. 193–194; Clara Zetkin an Maria Reese, 27. Dezember 1932, zitiert nach: Tânia Puschnerat: Clara Zetkin. Bürgerlichkeit und Marxismus. Eine Biographie, Essen 2003, S. 313.

36 Isaac Deutscher: Der nichtjüdische Jude [1958], in: Ders.: Die ungelöste Judenfrage. Zur Dialektik von Antisemitismus und Zionismus, Berlin 1977, S. 7–20, hier S. 9.

Thorsten Fuchshuber

Jenseits des Autoritarismus: Max Horkheimers Racket-Theorie

Politik ist die Sache von Gangstern – so lautet eine beliebte Plattitüde. Und doch taucht sie, etwas anspruchsvoller verpackt, immer wieder auch in gesellschaftlichen und politischen Analysen auf. Sind sogenannte „failed states" wie Libyen oder Somalia oder Staaten mit hohem Korruptions- und Verbrechensaufkommen wie in Zentralamerika gemeint, mag das noch einigermaßen nachvollziehbar sein. Spätestens bei der Beschreibung heute oft als „autoritaristisch" bezeichneter Regierungsformen wie des russischen „System Putin" oder Victor Orbáns „illiberaler Demokratie" jedoch scheint der Bezug auf Banden, Gangs und organisierte Kriminalität als analytische Kategorien – um es vorsichtig auszudrücken – unterkomplex zu sein. Dennoch gibt es zahlreiche Veröffentlichungen, die ihre Analysen genau hierauf basieren: Titel wie „Putin's Kleptocracy", „Russia's Crony Capitalism", „Das Putin-Syndikat" oder, im Falle Ungarns, „Post-Communist Mafia State", stammen nicht etwa von reißerisch orientierten journalistischen Büchern[1]; sie wurden von renommierten Wissenschaftlern geschrieben. Selbst in den USA wurde, ungeachtet der dort intakten Gewaltenteilung, die Präsidentschaft von Donald Trump nicht selten als Gangsterherrschaft qualifiziert. So etwa von dem Politikwissenschaftler Stephen Eric Bronner im September 2018, der Trumps Machenschaften als „Gangster politics" benannte[2]: Diese hätten einerseits „little in common with the interests of petty criminals, white collar crooks, 'Crips and 'Bloods, and the like", so Bronner, doch ebenso wenig sei dabei von einer „structured institutional formation" auszugehen. Vielmehr handle es sich um eine „semi-legal adaption to legal forms of governance". Die ökonomische Grundlage dieser Entwicklung ist laut Bronner das Faktum, wonach „capital becomes centralized in ever fewer hands", und zwar aufgrund innerer Notwendigkeit:

> „Oligarchic tendencies are built into capitalism and, as they expand, their exploitative impact on workers and the urban poor become more intense. That is where gangster politics enters the mainstream."

Bronner hatte damit den damals noch (und bei Veröffentlichung dieser Zeilen möglicherweise erneut) amtierenden US-Präsidenten Donald Trump im Blick, doch die von dem Wissenschaftler beschriebene gesellschaftliche Tendenz und deren Auswirkungen lassen sich kaum auf letzteren reduzieren. Löst sich also selbst dort, wo sich eine liberale, bürgerliche Gesellschaftsordnung fest etablieren konnte, diese nach und nach in eine Gangsterherrschaft auf? Ein Dreivierteljahrhundert zuvor näherte sich Max Horkheimer den von ihm beobachteten gesellschaftlichen Transformationsprozessen auf ganz ähnliche Weise. Der Philosoph analysierte den Aufstieg der Nationalsozialisten unter Bezug auf das Gangstertum. Dieses sei jedoch nicht etwa von außen über die bürgerliche Gesellschaft hereingebrochen, sondern entspreche deren eigener Tendenz:

> „Nicht einbrechende Gangster haben in Deutschland die Herrschaft über die Gesellschaft sich angemaßt, sondern die gesellschaftliche Herrschaft geht aus ihrem eigenen ökonomischen Prinzip heraus in die Gangsterherrschaft über."[3]

Die Hoffnung, es handle sich bei dem von den Nationalsozialisten ins Werk gesetzten Regime um so etwas wie einen historischen Betriebsunfall, gehe daher fehl. „Die Nationalsozialisten fallen aus der Entwicklung nicht heraus, wie die Rede, sie seien Gangster, es unterstellt", so Horkheimer:

> „Die neue Ordnung bezeichnet einen Sprung in der Transformation der bürgerlichen in unvermittelte Herrschaft und setzt doch die bürgerliche fort."[4]

Das „ökonomische Prinzip", das Horkheimer meint, ist das Kapitalverhältnis; die angesprochene „Entwicklung" die Tendenz zur Oligarchisierung, Monopolbildung und Kapitalkonzentration. Zwischen bürgerlicher Gesellschaft und dem, was den Nationalsozialismus ausmachte[5], besteht demnach ein innerer Zusammenhang.

Zur Analyse des von ihm so paradox beschriebenen Prozesses, innerhalb dem die bürgerliche, vermittelte Herrschaft in unmittelbare Herrschaft transformiert und doch die bürgerliche Gesellschaft fortgeführt wird, arbeitete Max Horkheimer im US-amerikanischen Exil unter Einbezug verschiedener Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung an der sogenannten Racket-Theorie. Die Rackets seien geradezu als „Grundform der Herrschaft" zu begreifen, so Horkheimer in seinem zentralen Textfragment „Die Rackets und der Geist", eine Grundform, die sich aus dem Zusammenhang von Schutz und Unterwerfung ergibt, und die durch alle gesellschaftlichen Formen hindurch prägend sei.[6] Ungeachtet der je spezifischen Herrschaftsverhältnisse habe sich in der bisherigen Geschichte jede Gruppe, die einen Platz

---

1 Siehe Karin Dawisha, *Putin's Kleptocracy: Who Owns Russia?* New York 2014; Anders Aslund, *Russia's Crony Capitalism: The Path from Market Economy to Kleptocracy.* New Haven / London 2019; Margareta Mommsen, *Das Putin-Syndikat: Russland im Griff der Geheimdienstler.* München 2017.

2 Stephen Eric Bronner, *Gangster Politics,* In: *New Politics*, 29.09.2018; https://newpol.org/gangster-politics/

3 Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung.* In: ders., Gesammelte Schriften, Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main 1987, S. 332.

4 Ebd.

5 Inwiefern dieser als „neue Ordnung" zu begreifen sei, darüber wurde, wie wir noch sehen werden, am Institut für Sozialforschung gestritten.

6 Max Horkheimer, *Die Rackets und der Geist* [1939/42]. In: ders., Gesammelte Schriften, Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main 1985, S. 287.

in der gesellschaftlichen Hierarchie eingenommen habe, sogleich gegen alle anderen gewendet, um ihre privilegierte Position zu verteidigen:

> „Verhärtung heißt Monopolisierung der Vorteile, die sich auf Grund der bestimmten regelmäßigen Leistung im gesellschaftlichen Prozeß erzwingen lassen."[7]

Gruppen, die zum Wohle der eigenen Mitglieder einmal errungene Vorteile zum Nachteil der restlichen Gesellschaft monopolisieren, bezeichnet Horkheimer als Rackets; es gehöre zu deren Wesen, dass sie „kein Erbarmen" mit dem Leben außerhalb der eigenen Struktur, sondern „einzig das Gesetz der Selbsterhaltung" kennen[8] und „überall den Gegensatz zwischen innen und außen aufgerichtet" haben[9]. Das Racket bietet Schutz und fordert zugleich bedingungslose Loyalität: „Die völlige Brechung der Persönlichkeit wird verlangt, absolut bündige Garantien der künftigen Zuverlässigkeit."[10] Wer es an dieser Loyalität fehlen lässt, wird zum Feind des Rackets, wird ausgeschlossen und der Vernichtung anheimgestellt. Er ist, wie Horkheimer schreibt, „draußen in einem radikalen Sinn" und als bloßer Mensch, der sich auf keine Gruppenidentität und -zugehörigkeit berufen kann, verloren.[11] Auf diese Weise halten die Rackets

> „die Bedingungen für den Fortgang der Arbeitsteilung, in der sie eine bevorzugte Stelle haben, aufrecht und wehren Änderungen, die ihr Monopol gefährden könnten, gewaltsam ab. […] Herrschende Klasse heißt jeweils die Struktur von Rackets auf Grund einer bestimmten Produktionsweise, sofern sie die untersten Schichten gemeinsam beschützen und niederhalten."[12]

Zentral ist das Verhältnis zur Legalität: „Mit der Zunahme der Abschließung nach unten, der Versteifung des Monopols, führt die sich totalitär gestaltende Gesellschaft den Kampf gegen das Recht", so Horkheimer, der die „grundsätzliche Illegalität des Rackets" betont, „auch wo es nicht allein legal ist, sondern hinter den Gesetzen steht", also selbst zu legislativen Macht geworden ist: „Seit es eine Legalität gibt, trägt sie die Züge des Illegalen".[13]
Obwohl sie letztlich fragmentarisch geblieben ist, stößt die Rakket-Theorie seit einigen Jahren nicht nur theoriegeschichtlich auf vermehrtes Interesse. „We may not live in a full-blown racket society", schrieb etwa der Historiker Martin Jay im Jahr 2020, der seine Gedanken ebenso wie Stephen Eric Bronner noch unter dem Eindruck der Präsidentschaft von Donald Trump formulierte,

> „but we are perhaps even closer to it than we were when a group of exiles from Nazi Germany were trying to make sense of the dark times in which they were immersed."[14]

Doch kann auf die fragmentarische Racket-Theorie von Max Horkheimer heute tatsächlich noch sinnvoll Bezug genommen werden, um aktuelle Probleme und Phänomene wie jenes, das heute unter der Bezeichnung „Autoritarismus" adressiert wird, zu analysieren? Um dies zu erörtern, sollen zunächst einige Elemente der Theorie sowie ihre historischen Entstehungsbedingungen in groben Zügen dargestellt werden, ehe abschließend auf ihre Aktualität Bezug genommen wird.

Horkheimers „dual experience"

Zurecht bezeichnet der britische Theoriehistoriker Peter M. Stirk die Racket-Theorie als Resultat einer „dual experience" Horkheimers in Deutschland und den USA[15]. Denn Horkheimer war in der Weimarer Republik und dann im US-amerikanischen Exil jeweils mit einer gesellschaftlichen Entwicklung konfrontiert, die Gemeinsamkeiten, zugleich aber entscheidende Unterschiede aufwies – und die man zunächst einmal als Bandenherrschaft bezeichnen könnte.
Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges war insbesondere die deutsche Gesellschaft durch eine „Brutalisierung der Politik" und eine „gesteigerte Gleichgültigkeit gegenüber dem menschlichen Leben" geprägt, wie der Historiker George L. Mosse schreibt[16]. Das war kriminellen, aber vor allem auch politischen Formen der Bandenbildung förderlich. Mosse beurteilt die von ihm analysierte Entwicklung in Deutschland im Verhältnis zu jener in anderen Ländern deshalb als besonders drastisch, weil sie in der Weimarer Republik „die meisten Aspekte des […] politischen Lebens" durchdrang[17]. Am erschreckendsten zeigte sich dies an den Freikorps, die unter den „verschworenen Gruppe[n] heldischer Männer", wie Richard Evans es formuliert[18], die zahlenmäßig größte waren und das reaktionäre politische Klima in Deutschland entscheidend prägten. Mit welcher Gnadenlosigkeit die Freikorps ihre Gegner bekämpften, zeigte sich bereits bei der Niederschlagung der Novemberrevolution 1918/1919. Das trug ihnen den von der Propaganda der Nationalsozialisten verliehenen Titel ein, „erste Soldaten des Dritten Reiches" gewesen zu sein[19]. Horkheimer schrieb 1938 im Rückblick auf diese Zeit:

> „Noch das äußerste Entsetzen heute hat seinen Ursprung nicht 1933, sondern 1919 in der Erschießung von Arbeitern und Intellektuellen durch die feudalen Helfershelfer der ersten Republik."[20]

Zeitgleich mit dieser Entwicklung in Deutschland war in den USA eine Form der ökonomisch orientierten Bandenbildung zu beobachten, die dort von der Soziologie als „Racketeering"

---

7 Ebd., S. 288.

8 Ebd., S. 290.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 289.

11 Ebd., S. 291.

12 Ebd., S. 288.

13 Ebd., S. 290.

14 Martin Jay, *Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society.* In: *Los Angeles Review of Books*, 05.04.2020; https://lareviewofbooks.org/article/trump-scorsese-and-the-frankfurt-schools-theory-of-racket-society/

15 Peter M. R. Stirk, *Max Horkheimer. A new Interpretation.* Hertfordshire 1992, S. 131.

16 George L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben.* Stuttgart 1993, S. 195.

17 Ebd., S. 197.

18 Richard J. Evans, *Das Dritte Reich. Band 1. Der Aufstieg.* München 2005, S. 90.

19 Klaus Theweleit, *Männerphantasien. 1. Band. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte.* Frankfurt am Main 1977, S. 38.

20 Max Horkheimer, *Die Philosophie der absoluten Konzentration* (1938). In: ders., Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941. Frankfurt am Main 1988, S. 303f. Siehe hierzu auch das Buch von Mark Jones, *Am Anfang war Gewalt. Die deutsche Revolution 1918/19 und der Beginn der Weimarer Republik.* Berlin 2017.

bezeichnet worden ist. Zunächst war damit nicht viel mehr als bestimmte Formen der Nötigung und Erpressung gemeint. Kriminelle Gruppen und Gangs, die in den USA auch als „rackets“ bezeichnet wurden, boten ihren ‚Schutz‘ an, wobei klar war, dass die angebotene Leistung in erster Linie vor einer Gewalt schützen sollte, die von dem vermeintlich schützenden Racket selbst ausging.

Alsbald wurde der Begriff des Rackets in den USA aber auch auf komplexere Praktiken ausgedehnt, darunter nicht zuletzt das sogenannte „labour racketeering“, bei dem Gewerkschaften von der Mafia unterwandert oder von Gewerkschaftsführern in mafia-ähnlicher Manier betrieben wurden. Daneben gab es noch weitere Formen der Auseinandersetzung, die ebenfalls Züge von Bandenkämpfen hatten. So versuchten mittelständische Unternehmen mit allen Mitteln, sich der erdrückenden Konkurrenz durch entstehende Großunternehmen zu erwehren, indem sie beispielsweise deren Vertriebswege zu sabotieren versuchten. Zu diesem Zweck bedienten sie sich auch der Mafia beziehungsweise mafiös agierender Transportgewerkschaften. Solche Manöver waren auf lange Sicht hilflose, aber teils sehr gewaltvolle Versuche, die zunehmende Kapitalkonzentration und letztlich auch die Entstehung von Monopolen zu verhindern[21]

Als Horkheimer im US-amerikanischen Exil ankam, verfolgte er die Debatte um die Existenz solcher „Rackets“ genau. Sie reichte mittlerweile bis weit in den Streit um die unter Präsident Franklin D. Roosevelt als Antwort auf die Weltwirtschaftskrise von 1929 auf den Weg gebrachte Politik des „New Deal“ hinein. Rakkets wurden daher längst nicht mehr allein als Gangsterbanden begriffen, die außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft standen und diese bedrohten. Vermehrt wurde die Frage gestellt, inwiefern die gesellschaftliche Entwicklung selbst für die Entstehung der Rackets verantwortlich und prägend war.[22]

Dieser Zusammenhang war es, der Horkheimer am Begriff des Rackets interessierte. Gegen eine bloß „formalsoziologische“, deskriptive Theorie der Bandenbildung hatte er die umwälzenden Transformationsprozesse seiner Zeit aus gesellschaftskritischer Perspektive im Blick. So sah er die Entstehung von Rackets, die Entwicklungen in Deutschland wie in den USA, mit der zunehmenden Konzentration und Zentralisation der kapitalistischen Produktionsweise verbunden, die tendenziell zur Monopolbildung führten, mit einem Prozess also, den Marx als steigende organische Zusammensetzung des Kapitals bezeichnet hatte.

Um diese gesellschaftlichen Entwicklungen zu erfassen, wollte Horkheimer gemeinsam mit anderen Mitarbeitern des in den USA in „Institute for Social Research“ umbenannten Instituts eine umfassende Theorie der Rackets entwickeln, als „real document of independent theory in our time“, wie er im Oktober 1942 an Leo Löwenthal schrieb[23]. Nicht nur die Entstehungsbedingungen, sondern auch die Perspektive der Theorie selbst folgte dabei der genannten „dual experience“: Mit der Racket-Theorie sollte der Prozess erfasst werden, der zur Entstehung des Nationalsozialismus geführt hatte. Zugleich jedoch wollte Horkheimer auch die verschiedene Gesellschaften übergreifenden Tendenzen analysieren und fragen, inwiefern und in welcher Form diese in unterschiedlichen Ländern zum Ausdruck kommen; etwa im faschistischen Italien, im von Horkheimer so bezeichneten „integrale[n] Etatismus oder Staatssozialismus“[24] der Sowjetunion; nicht zuletzt aber auch in den USA.

Möglichst viele Institutsmitarbeiter sollten am Entwurf dieser umfassenden Theorie beteiligt sein, wie auch ein von Horkheimer in dem Brief an Löwenthal skizzierter Plan für ein – letztlich nicht realisiertes – Jahrbuch zum Thema belegt[25]. Aus der Rekonstruktion von Horkheimers Vorhaben geht zudem hervor, dass die „Dialektik der Aufklärung“ als philosophischer Teil einer wesentlich umfassenderen Gesellschaftstheorie gedacht war, innerhalb derer dem Racketbegriff eine zentrale Stellung zukommen sollte.[26].

Die Begeisterung zur Mitarbeit hielt sich allerdings in engen Grenzen. Lediglich Otto Kirchheimer und Theodor W. Adorno beteiligten sich schließlich mit eigenen Beiträgen. Kirchheimers Text, „In Quest of Sovereignty“, wurde 1944, zwei Jahre nach Abfassung, publiziert[27]. Adornos „Reflexionen zur Klassentheorie“ (1942)wurden erst nach dessen Tod im Zuge der Herausgabe seiner Gesammelten Schriften veröffentlicht. Den meisten von Horkheimers eigenen Versuchen zur Racket-Theorie war dasselbe Schicksal beschieden, darunter die beiden für den Racket-Begriff zentralen Texte „Zur Soziologie der Klassenverhältnisse“ (1943) und „Die Rackets und der Geist“ (1942), die ebenfalls erst in den Gesammelten Schriften Horkheimers erschienen sind. So war es unter seinen zu Lebzeiten publizierten Texten nicht zuletzt der eingangs zitierte Aufsatz „Vernunft und Selbsterhaltung“, in dem er seine Überlegungen zur Racket-Theorie darlegte.

Das Ende des Liberalismus

Horkheimer orientierte sich bei seiner Beschäftigung mit den Rak-

21 Vgl. David Witwer, *Shadow of the Racketeer: Scandal in Organized Labor*. Urbana / Chicago 2009.

22 So schrieb etwa Murray I. Gurfein in der „Encyclopaedia of the Social Sciences von 1934 zur Erläuterung des Begriffes „racketeering“: „The racketeer as a type is a natural evolutionary product of strict laissez faire. […] The parasitical racketeer, no more or less useful than many jobbers and wholesalers, personifies economic individualism in its farthest reach. He grows in a porous economic organization, giving no reason for his being except that he is a seeker after gain. For the ethics current during the era of prosperity that was almost excuse enough. The American scene, in broad perspective, showed tolerance toward the acquisition of riches at the expense of moral restriction. In an era of unrestrained competition the touchstone of morality was success.“ Murray I. Gurfein, “Racketeering”. In: Edwin R.A. Seligman, Alvin Johnson (Hg.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Volume 13. New York 1934, S. 45-50.

23 Max Horkheimer, *Brief vom 14. Oktober 1942*. In: ders., Gesammelte Schriften, Band 17: Briefwechsel 1941-1948. Frankfurt am Main 1996, S. 342.

24 Max Horkheimer, *Autoritärer Staat*. In: ders., Gesammelte Schriften, Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main 1987, S. 300.

25 In dem bereits zitierten Brief an Leo Löwenthal legte Horkheimer skizzenhaft das Arbeitsprogramm der einzelnen Institutsmitarbeiter für eine gemeinsam zu entwickelnde Theorie der Racketgesellschaft dar. Der erste Ertrag hierzu war für die Publikation in einem Jahrbuch vorgesehen, in das die vom Institut herausgegebene Zeitschrift „Studies in Philosophy and Social Science“ nach deren letztmaligem Erscheinen im Jahr 1942 überführt werden sollte. Das Jahrbuch kam nicht zustande.

26 Siehe hierzu meine ausführliche Rekonstruktion des Entwurfs für eine Theorie der Racketgesellschaft, die sich auch auf unveröffentlichte Notizen Max Horkheimers und Friedrich Pollocks aus dem Max-Horkheimer-Archiv der Goethe-Universität Frankfurt am Main stützt. Vgl. Thorsten Fuchshuber, *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft.* Freiburg / Wien 2019.

27 Otto Kirchheimer, *In Quest of Sovereignty.* In: *The Journal of Politics,* Vol. 6, No, 2 (1944).

kets zunächst vor allem an jenen Bestimmungen, auf die sich in der US-amerikanischen Diskussion um den „New Deal“ und die Frage, inwiefern dieser autoritäre Tendenzen befördere[28], alle Beteiligten einigen konnten, nämlich dass ein Racket jedenfalls als Agentur zur aggressiven Durchsetzung partikularer Interessen auf Kosten der ohnmächtigen Einzelnen wie der Allgemeinheit zu betrachten sei. Dieser Aspekt war für ihn der Ausgangspunkt einer racketförmigen Transformation der Gesellschaft im Zuge der von ihm beobachteten Konzentrations- und Zentralisationsprozesse. Mit diesen nämlich neigte sich ihm zufolge der Liberalismus dem Ende zu, mit tiefgreifenden gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen: „Die Episode der freien industriellen Wirtschaft mit ihrer Dezentralisierung in die vielen Unternehmer, von denen keiner so groß war, daß er mit den anderen nicht hätte paktieren müssen, hat die Selbsterhaltung in Grenzen des Humanen verwiesen, die ihr ganz äußerlich sind. Das Monopol hat die Grenzen wieder gesprengt und mit ihm kehrt die Herrschaft zu ihrem eigenen Wesen zurück, das gerade dort nur rein fortbestanden hatte, wo die Inhumanität Schlupflöcher fand, die eine humanere Form der Herrschaft übrig ließ: bei den armseligen Rackets und Ringvereinen der Großstädte. Sie respektieren kein anderes Gesetz, als die zur Brandschatzung der Klienten notwendige Disziplin.“[29]

Mit der ökonomischen Monopolisierung kehrt die Herrschaft Horkheimer zufolge also von ihrer vermittelten, „humaneren“ Form tendenziell „zu ihrem eigenen Wesen“, zur unmittelbaren Herrschaft zurück, die während des Liberalismus vorwiegend noch in den Gewaltökonomien der kriminellen Gangs und Banden anzutreffen war. Selbsterhaltung als gesellschaftliches Prinzip, im Liberalismus pazifiziert durch die Vermittlungsformen der warenproduzierenden Gesellschaft, sieht sich zunehmend zurückgeworfen auf nackte Gewalt:

> „Wenn nach dem liberalen Zwischenspiel die ökonomischen Tendenzen einmal so weit fortgeschritten sind, daß nur die Monopole übrig bleiben, sind diese imstande, die bürgerliche Teilung der Gewalten, das Gewebe von Garantien und Menschenrechten vollends zu zerreißen.“[30]

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1968, welcher der Aktualität von Karl Marx gewidmet ist, bringt Horkheimer den Formwandel der Konkurrenz, der mit der steigenden organischen Zusammensetzung des Kapitals einhergeht, prägnant auf den Punkt:

> „Mit der ökonomisch bedingten Umstrukturierung, der Zentralisation des Kapitals, wie er [Marx] es nennt, ändert sich das Wesen der Konkurrenz. Quantität schlägt um in Qualität. […] Im zwanzigsten Jahrhundert, könnte man fortfahren, ist Zentralisation, Zusammenballung des Kapitals, so weit gediehen, daß der Einzelunternehmer für die entscheidenden Zweige von Handel und Industrie nicht mehr kennzeichnend ist. […] Von den Individuen ist Konkurrenz auf größere und kleinere Gruppen übergegangen, die in der Wirtschaft nunmehr als Subjekte fungieren.“[31]

Es wird also mit der Monopolbildung, der Zentralisation und Konzentration nicht die Konkurrenz abgeschafft; es verändert sich jedoch die Struktur der Konkurrenten: diese treten nicht mehr als unzählige Individuen auf, sondern schließen sich in Rackets zusammen.

Nicht ganz zu Unrecht ist Horkheimer in der Sekundärliteratur zur Kritischen Theorie der Vorwurf gemacht worden, er lasse oftmals keinen dialektischen Begriff des Liberalismus erkennen, sondern reduziere diesen auf einen „Epochenbegriff kapitalistischer Ökonomie“[32]. So münde sein Verständnis von Liberalismus letztlich in eine Zerfallsgeschichte: „in eine Phasentheorie, die vom liberalen Konkurrenzkapitalismus in den autoritären-staatsdirigistischen Monopolkapitalismus führt“[33]. Aus Horkheimers Notizen zur Racket-Theorie geht jedoch hervor, dass er den Liberalismus an entscheidenden Punkten sehr wohl als dialektisch vermittelt begreift. So notiert er in einem unveröffentlichten Arbeitsplan zur Racket-Theorie, es müsse untersucht werden, inwiefern „auch im 19. Jahrhundert“, in der Blütezeit des Liberalismus also, „die Konkurrenz nicht die ursprüngliche Akkumulation vermittelt“ hat[34], eine Aufgabe, die im Zuge des geplanten Projekts von Henryk Grossmann, einem der ‚Ökonomen‘ des Instituts, bearbeitet werden sollte.

Der Begriff der „ursprünglichen Akkumulation“ verweist auf Karl Marx; dieser verwendet ihn im Kapital jedoch nur in polemischer Absicht[35]. Er will damit das ideologische Selbstbild des Liberalismus kritisieren, wonach Gewalt nur die Voraussetzung beziehungsweise Teil der Urgeschichte der Entstehung der kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsweise gewesen, nicht jedoch in diese eingegangen sei. In der klassischen Nationalökonomie „herrschte von jeher die Idylle“, so Marx voller Spott über die Wissenschaft der politischen Ökonomie[36]. „Recht und ‚Arbeit‘ waren von jeher die einzigen Bereicherungsmittel“[37], so der Gesellschaftskritiker über zwei der elementaren Vermittlungsformen bürgerlicher Herrschaft. „In der wirklichen Geschichte“ jedoch, konterkariert er die bürgerliche Ideologie, „spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle.“[38] Wenn schon das Geld daher mit einigen Blutflecken zur Welt gekommen sei, so Marx, dann gelte für das Kapital, dass es „von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend“ sei[39]. Gewalt, will Marx damit verdeutlichen, ist auch für das entfaltete Kapitalverhältnis konstitutiv,

28 Die einen fürchteten, die Politik des „New Deal“ schaffe erst die Möglichkeiten zur Entfaltung des Unwesens der Rackets. Der Staat des „New Deal“, so der Vorwurf, entpuppe sich mit seinen massiven protektionistischen Eingriffen gar selbst als Racket. Die Befürworter des „New Deal“ argumentierten dagegen, dass ohne einen staatlich geregelten Korporatismus sich der Staat letztlich als schwach erweise. Durch seine Untätigkeit und Schwäche schaffe er erst den Raum für einen ungeregelten Korporatismus, wie er in den Racket-Kämpfen zwischen Arbeiterschaft, mittelständischen Unternehmen und großer Industrie zum Ausdruck kam.

29 Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, S. 332f.

30 Ebd., S. 333.

31 Max Horkheimer, *Marx heute.* In: ders., Gesammelte Schriften, Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main 1996, S. 309f.

32 Hendrik Wallat, *Horkheimers Liberalismuskritik der 1930er Jahre.* In: Ulrich Ruschig, Hans-Ernst Schiller (Hg.), *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno.* Baden-Baden 2014, S. 18-40, S. 33.

33 Ebd., S. 22.

34 Max Horkheimer-Archiv (MHA), Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, MHA XI 10.1, 2.

35 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band.* Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin/DDR 1978, S. 742.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 788.

nicht nur für dessen Gründungsgeschichte. Indem Horkheimer die Formel von der ursprünglichen Akkumulation aufgreift, unterstreicht er, dass auch er weit davon entfernt ist, den Liberalismus im Sinne der von Marx kritisierten Ideologie als „wahres Eden der angebornen Menschenrechte" zu verklären[40]. Denn darauf zielt der Racket-Begriff ab: Nicht nur bleibt Gewalt im Kapitalverhältnis auch als unmittelbare Gewalt immer erhalten; zudem kehrt sie tendenziell aus ihrer für die bürgerliche Gesellschaft eigentümlichen Vermitteltheit zunehmend in Unmittelbarkeit zurück. Unmittelbare Gewalt ist ein dem gesellschaftlichen Verhältnis innewohnendes und gemäß der gesellschaftlichen Tendenz sich wieder durchsetzendes Moment. Im Zuge der zunehmenden Kapitalkonzentration geht dies mit der Etablierung von Machtverhältnissen einher, die auf die Vermittlungsformen der bürgerlichen Gesellschaft – Recht, Vertrag und Markt – nicht mehr oder zumindest nicht mehr im selben Maße angewiesen sind. Die Konkurrenz der vielen Unternehmer wird abgelöst durch die Rivalität der herrschenden Rackets.

Eine Kritik des Klassenbegriffs

In einem Brief an Grossmann greift Horkheimer den Gedanken wieder auf, wonach

> „der Begriff der ursprünglichen Akkumulation sich nicht bloß auf eine frühe Periode sondern auf jede einzelne Phase der bürgerlichen Wirtschaft bezieht. Das Subjekt dieser ursprünglichen Akkumulation waren dann die Gruppen innerhalb der Klassen, nach dem Muster der Rackets, die sich um den ausgepreßten Mehrwert rissen"[41].

Das Interesse, das er mit der Racket-Theorie verfolge, sei daher „ein recht eindeutiges, nämlich der Versuch zu einer wirklichen Ausführung und Konkretisierung der Klassentheorie zu gelangen", die bislang gar nicht vorliege[42], und in der die Rackets „nicht als eine Macht jenseits des Systems sondern als die eigentlich bestimmende Form der Klassenherrschaft selber erscheinen"[43].

Mit dem Charakter der Konkurrenz verändert sich nämlich auch die Struktur der Klassen[44] und ihrer Konflikte. In seinem Beitrag zur Racket-Theorie, den „Reflexionen zur Klassentheorie", entwickelt Adorno eine Kritik am Begriff der Klasse, insofern dieser „selbst nach dem Modell der Bourgeoisie" gebildet sei[45]. Die Einheit der Bourgeoisie als Klasse des Kapitals sei schon immer nur eine Einheit hinsichtlich des gemeinsamen partikularen Interesses gegenüber dem Proletariat gewesen. Intern sei die besitzende Klasse hingegen selbst gespalten und agiere in Konkurrenz zueinander, ihre Einheit daher eine negative:

> „[…] so real die Klasse ist, so sehr ist sie selber schon Ideologie. Wenn die Theorie erweist, daß es mit dem gerechten Tausch, der bürgerlichen Freiheit und Humanität fragwürdig bestellt ist, so fällt Licht damit auf den Doppelcharakter der Klasse. Er besteht darin, daß ihre formale Gleichheit die Funktion sowohl der Unterdrückung der anderen Klasse hat wie die der Kontrolle der eigenen durch die Stärksten. Sie wird von der Theorie als Einheit, als Klasse gegen das Proletariat gebrandmarkt, um das Gesamtinteresse, das sie vertritt, in seiner Partikularität bloßzustellen. Aber diese partikulare Einheit ist notwendig Nichteinheit in sich selber."[46]

Unter dem Monopol jedoch schwindet selbst die negative Einheit der Klassen, weil diese Organisationsform auch „die Form des Consensus der Interessengleichen abwirft"[47], wie er noch im Liberalismus und angesichts der Konkurrenz einer Vielzahl von Unternehmern gegenüber dem Proletariat als rational geboten war. Mit zunehmender Kapitalkonzentration setzte sich die „unvermittelte ökonomische und politische Befehlsgewalt der Großen"[48] auch gegenüber den kleineren Unternehmern durch.

Dieser Prozess hat auch Auswirkungen auf das Proletariat. Diesem bleibe „die Möglichkeit zur Klassenbildung objektiv versperrt", diese werde gar „durch den bewußten Willen der Herrschenden im Namen des großen Ganzen, das sie selber sind, durch Maßnahmen verhindert."[49] Unter solchen Bedingungen aber erscheine den Proletariern keinesfalls automatisch Solidarität, die „negative Einheit des Unterdrücktseins"[50], als ultima ratio. Vielmehr sähen sie nur mehr die Wahl zwischen Konformismus oder Untergang: „Allenthalben drängt Selbsterhaltung übers Kollektiv zur verschworenen Clique."[51] Stelle sich also die herrschende Klasse als Ansammlung von Rackets dar, so sehe sich das Proletariat gezwungen, sich nach deren Bilde zu organisieren.

Ausführlich widmet sich Horkheimer diesem Zusammenhang in seinem Aufsatz „Zur Soziologie der Klassenverhältnisse", und zwar insbesondere anhand der Entwicklung der Gewerkschaften in den USA. Im Liberalismus habe sich die „Natur der Konkurrenz zwischen Arbeitern zutiefst von der Natur der Konkurrenz zwischen Kapitalisten" unterschieden[52]. Anders in der Gegenwart der 1940er-Jahre:

> „In der jüngsten Phase des Kapitalismus trat die Arbeiterklasse in den Konkurrenzkampf ein, indem sie sich an die Monopolstruktur der Gesellschaft anpaßte. Sie hat eine Form angenommen, die dem monopolistischen Aufbau entspricht. Daher unterscheiden sich ihre Beziehungen zu den verschiedenen Kapitalistengruppen nicht mehr radikal von denen, die zwischen den Kapitalistengruppen selbst herrschen."[53]

Dieser Prozess sei mit der Kapitalkonzentration einhergegangen, denn mehr noch als zu Zeiten des Liberalismus konnten die Arbeiterorganisationen nur dann als starke Interessenvertreter agieren, wenn sie viele Mitglieder hinter sich vereinten. Das jedoch

40 Ebd., S. 189.

41 Max Horkheimer, *Brief vom 20. Januar 1943*. In: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 17: Briefwechsel 1941-1948. Frankfurt am Main 1996, S. 399.

42 Ebd., S. 398f.

43 Ebd., S. 399.

44 Klasse wird hier von Adorno und Horkheimer allerdings in einem soziologischen, nicht in einem auf den logischen Begriff des Kapitals bezogenen formanalytischen Sinne verstanden.

45 Theodor W. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie*. In: ders., Soziologische Schriften 1. Frankfurt am Main 1979, S. 378.

46 Ebd., S. 379.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 380.

49 Ebd.

50 Ebd. S. 377.

51 Ebd.

52 Max Horkheimer, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*. In: ders., Gesammelte Schriften, Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main 1985, S. 79.

53 Ebd., S. 81.

habe zur doppelten Objektivierung der Arbeiter geführt. Diese seien nun nicht mehr nur Objekte des Kapitals, sondern auch noch zum Objekt der Gewerkschaften geworden:

> „Die Arbeiterführer sind die Manager der Arbeiterschaft, manipulieren sie, machen für sie Reklame und versuchen, ihren Preis so hoch wie möglich festzusetzen. Gleichzeitig hängen ihre eigene gesellschaftliche und ökonomische Macht, ihre Positionen und Einkommen, die alle der Macht, Position und dem Einkommen des einzelnen Arbeiters weit überlegen sind, vom Industriesystem ab."[54]

Das Racket-Muster sei auf diese Weise selbst für die Beziehungen innerhalb der Arbeiterschaft repräsentativ geworden, allerdings mit einer entscheidenden Differenz:

> „Der Unterschied zwischen dem Racket im Kapital und dem in der Arbeit liegt in der Tatsache, daß beim kapitalistischen Racket die gesamte Klasse profitiert, während das Racket der Arbeit als Monopol nur für ihre Führer und für die Arbeiteraristokratie fungiert. Die arbeitenden Massen sind die Objekte beider Formen; sie müssen das Ganze nur bezahlen."[55]

Um nicht bloß als „weiterer Konkurrent auf der Jagd nach Mehrwert" in das Gesamtsystem integriert zu werden[56], bestehe die Aufgabe für die arbeitenden Massen darin,

> „die monopolistische Struktur, die in ihre eigenen Organisationen eingeht und ihr Bewusstsein individuell überdeckt, zu erkennen und ihr zu widerstehen"[57].

Hierzu möchte Horkheimer mit der Racket-Theorie einen Beitrag leisten. Er betont jedoch immer wieder, dass eine solche Kritik am Klassenbegriff so formuliert sein müsse, dass sie sich nicht als politische Waffe zur Denunziation des Proletariats und seiner Organisationen verwenden lässt, wie etwa in den Debatten um die korporatistischen Züge gewerkschaftlicher Rechte in der US-amerikanischen „New Deal"-Politik oder in Elitentheorien wie jener von Robert Michels[58].

> „Zum ersten Mal soll dieses Verhältnis [der Rackets innerhalb einer Klasse zueinander und nach außen hin] nicht mehr wie stets bisher von Gegnern des Proletariats, sondern von einer proletarischen Theorie selbst aus dargestellt werden"[59],

notiert er hierzu in dem bereits zitierten unveröffentlichten Arbeitsplan zur Racket-Theorie. Es findet hier eine bedeutsame Verschiebung der Perspektive statt: Es geht Horkheimer nicht um die Formulierung einer Theorie der proletarischen Klasse, sondern um eine proletarische Theorie der Klasse, genauer: um die Kritik des (soziologischen) Klassenbegriffs selbst. Zu leisten ist dies nur als Kritik an den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und Transformationsprozessen, von denen auch das Proletariat als Klasse affiziert ist. Die von Horkheimer anvisierte Theorie ist daher zugleich eine Kritik der formalen Soziologie. Wie diese selbst, trage auch der Begriff der Klasse dazu bei, die „entscheidenden Kategorien: Herrschaft, Ausbeutung etc." zu eskamotieren[60]. Ziel sei es, den egalitären Schein des Begriffs der Klasse dialektisch aufzulösen, die sich dann nur als „jüngste […] Gestalt des Unrechts"[61] erweist, hinter der sich das „uralte Problem der Macht" verbirgt[62]: „Dass die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist, bedeutet, dass die Geschichte eine Geschichte von untereinander und gegen den Rest der Gesellschaft kämpfenden Rackets ist."[63]

Die Rackets und das Recht

In dem bereits zitierten Brief an Henryk Grossmann, in dem Horkheimer die Grundidee der Racket-Theorie programmatisch zusammenfasst, knüpft er an diese Überlegungen an:

> „Ausführen, inwiefern die Klasse schon immer ein Inbegriff von Rackets war, bedeutet nichts anderes als den Nachweis erbringen, daß die Allgemeinheit des Rechts in dieser Gesellschaft in steigendem Maß in der Unmittelbarkeit der Herrschaft untergeht, als deren Rationalisierung seit je sie fungiert hatte."[64]

Horkheimer möchte mit der Racket-Theorie zeigen: Wie die Klasse weist auch das Recht einen dialektischen Charakter auf. Und wie die Kritik des soziologischen Klassenbegriffs dazu beitragen soll, die Partikularität innerhalb der vermeintlichen Einheit des bürgerlichen Interesses bloßzustellen, soll auch der partikulare Charakter des Rechts deutlich werden, der sich in der bürgerlichen Gesellschaft hinter der formalen allgemeinen Geltung des Rechts verbirgt; ein partikularer Charakter, der mit zunehmender Kapitalkonzentration offen zutage tritt.

Bereits 1937 hatte Franz Neumann in der „Zeitschrift für Sozialforschung" in seinem richtungsweisenden Aufsatz über den „Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft" ausgeführt, dass die „vermeintlich garantierte freie und gleiche Konkurrenz" im Liberalismus ihre Selbstaufhebung impliziere:

> „Es gehört zur Dialektik der Vertragskategorie, dass der Vertrag geradezu das Mittel wird, um die freie Konkurrenz aus den Angeln zu heben".

Die Vertragsfreiheit impliziere „das Recht der Eigentümer, sich zu organisieren, zu Kartellen, Konzernen, Syndikaten, Interessengemeinschaften, schliesslich zum Markt beherrschenden

54 Ebd., S. 87f.

55 Ebd., S. 101f.

56 Ebd., S. 85.

57 Ebd,. S. 86.

58 So heißt es in dem unveröffentlichten Arbeitsplan zur Racket-Theorie: „Es soll gezeigt werden, dass der Nachweis, dass das Proletariat aus Rackets besteht, bisher im Dienst der Gegner des Proletariats stand, ja, dass darüber hinaus der Nachweis, dass Herrschaft überhaupt schon immer racketierhaft gewesen ist, dazu diente, jeden Elan, die gegenwärtige Gesellschaft mit einer anderen zu vertauschen, zu ersticken." (MHA XI 10.1, 1) Insbesondere mit Robert Michels' Theorie haben sich Horkheimer bzw. Friedrich Pollock intensiv beschäftigt. Vgl. Thorsten Fuchshuber, *Rackets*, 243ff., 347ff.

59 MHA XI 10.1, 1.

60 MHA XXIV 7, 43.

61 Theodor W. Adorno, *Reflexionen,* S. 374.

62 Max Horkheimer, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*, S. 79.

63 MHA XI 10.1, 1f.

64 Max Horkheimer, *Brief vom 20. Januar 1943,* S. 399.

Trust."[65] Horkheimer teilte diese Analyse und legte dies in „Die Rackets und der Geist" auch dar. Mit zunehmender Kapitalkonzentration hätten es die Rackets aufgrund ihrer herausragenden gesellschaftlichen Stellung vermehrt gar nicht mehr nötig, die eigenen partikularen Interessen mit anderen partikularen Interessen sowie mit denen der gesellschaftlichen Gesamtheit zu vermitteln; auf einen rechtsförmigen Ausgleich mit den Interessen anderer sind sie nicht mehr angewiesen. Schutz bieten die Rakkets, wie eingangs bereits gezeigt, nur jenen, die sich unterordnen und sich als bedingungslos loyal erweisen[66]. Um ihre Macht auszubauen, führen die Rackets nicht nur den „Kampf gegen das Recht", sondern gegen „alle Vermittlungen", die im Liberalismus „ihr eigenes Leben gewannen", wie Horkheimer präzisiert[67].

Vermittlungsinstanzen wie das Recht, der Vertrag, der Markt und der Wert sind notwendige Strukturbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft als einer Gesellschaft, die sich wert- beziehungsweise warenförmig reproduziert, sich ihre politische Form als Staat gegenüberstellt und auf diese Weise als politische Ökonomie qualifiziert. Das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft ist daher relational und potenziell reflexiv gefasst. Entsprechend ist das Recht nicht einfach Ausdruck der Willkür von Herrschaft oder Instrument der Macht. Vielmehr drückt es gesellschaftliche Konstellationen aus, die zwar auch als Machtverhältnisse begriffen werden müssen, aber unter Betonung der vermittelten Form, in der sich Macht artikuliert. Darauf zielt Horkheimer mit der Formulierung ab, wonach die Vermittlungen ‚eigenes Leben gewinnen'. „Gesetz als Mittel der Herrschaft entwickelt eine eigene Logik", heißt es etwa in dem Text „Theorie des Verbrechers", eine Eigenlogik, „deren Gegensatz zur Herrschaft sich durch Übersendung des seidenen Fadens nicht überwinden lässt", wobei die Metapher vom seidenen Faden ein Hinweis auf den Souverän ist[68]. Horkheimer will zum Ausdruck bringen, dass die bestimmte Form der Reflexivität, welche die bürgerliche Gesellschaft als Verhältnis auszeichnet und die zentral auch dem Recht zu eigen ist, die Möglichkeit von Rede und Gegenrede, zum Widerspruch im Recht und mittels des Rechts, sich nicht umstandslos dezisionistisch durchstreichen lässt. Als Medium der „relativen Machtverhältnisse", so Horkheimer, „gewinnt das Recht, wie andere Vermittlungen, eigene Natur und Resistenzkraft"[69]. Das Recht, wie der Philosoph es hier entfaltet, gewinnt also das Moment der Autonomie.

Gleichwohl verhüllt das Recht zugleich den partikularen Charakter der Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft. Die Gesetze, schreibt Horkheimer im Fragment mit dem Titel „Zur Rechtsphilosophie", befinden sich „in prästabilierter Harmonie" mit der in Produktion verkleideten Herrschaft, mit Herrschaftsverhältnissen also, die auf dem Privateigentum an Produktionsmitteln beruhen[70]. Die Herrschaftsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft geraten deshalb nicht mit dem Gesetz in Konflikt, weil die herrschende Partikularität gerade durch das Gesetz als Verhältnis, als rule of law, vermittelt ist.

Darin also besteht der partikulare Charakter der bloß formalen Allgemeinheit des Rechts: Es ficht das Eigentum an den Produktionsmitteln, deren Trennung von den Produzenten und damit die Grundlage der bestehenden Ordnung nicht an. Mittels dieser Paradoxie des Rechts, eine partikulare Allgemeinheit zu vermitteln, schafft das Recht erst den „Mythos der Interessenharmonie", den Horkheimer bereits früher kritisiert hatte[71]. Dieser Mythos der Interessenharmonie ist es auch, der die radikale Verdrängung des Staates, wie sie im Liberalismus nahezu vollständig geworden ist, überhaupt erst möglich macht: Der Schein der Autonomie des Rechts wird verabsolutiert.

Was dabei unterschlagen wird, ist das heteronome Moment des Rechts. Und auf dieses heteronome Moment weist Horkheimer hin, wenn er daran erinnert, dass das Recht in prästabilierter Harmonie „mit der Herrschaft" sich befindet, welche vom Recht nicht überwunden, sondern durch es vermittelt wird. Das heteronome Moment des Rechts besteht in der bürgerlichen Gesellschaft in der Gewalt, die die Durchsetzung des Rechts garantiert, wenn der „Mythos der Interessenharmonie" in Frage gestellt wird. Denn das Recht ist nicht imstande, sich selbst durchzusetzen, dazu bedarf es eines Dritten. Das heteronome Moment des Rechts repräsentiert den Fortbestand der Souveränität, und damit auch das Moment der „Unmittelbarkeit der Herrschaft", das sich geltend macht, um die Geltung des Rechts wie die Einheit der Gesellschaft zu gewährleisten. Darin besteht die Dialektik des Rechts: aus dessen autonomem wie heteronomem Moment, die in der bürgerlichen Gesellschaft unauflösbar aufeinander verweisen. In der Verabsolutierung des Scheins der Autonomie, in der Verdrängung des Moments der Heteronomie des Rechts, das scheinbar der Souveränität nicht bedarf, besteht die Rationalisierung der Unmittelbarkeit der Herrschaft, von der Horkheimer gegenüber Grossman gesprochen hat, daher ebenso sehr wie im Mythos der Interessenharmonie, der die Eigentumsverhältnisse als Basis der bürgerlichen Gesellschaft unaufgeklärt lässt. Mit zunehmender Kapitalkonzentration wird dieser verdrängte Zusammenhang wieder sichtbar. Die Instanzen gesellschaftlicher Vermittlung, darunter zentral auch das Recht, verlieren an Bedeutung. Herrschaft kehr zunehmend „zu ihrem eigenen Wesen zurück"[72], die Rackets sind in der Lage, ihre Interessen unmittelbar durchzusetzen. Der Zwang zur Allgemeinheit, wie er formal dem Recht zugehörig ist, entfällt. Mit der steigenden organischen Zusammensetzung des Kapitals seien daher „die fortschrittlichen Züge der Konkurrenz"[73] im Schwinden begriffen. Es „legen die vermittelnden Kategorien ihren humanitären Schein ab"[74]. Vermittlungsinstanzen wie das Recht verlieren den

65 Franz Neumann, *Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft.* In: Zeitschrift für Sozialforschung. 6. Jahrgang, Nr. 3 (1937), S. 543-596, S. 564.

66 Max Horkheimer, *Die Rackets und der Geist,* S. 289.

67 Ebd., S. 290.

68 Max Horkheimer, *Theorie des Verbrechers,* In: ders., Gesammelte Schriften, Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main 1985, S. 266; Hervorhebung durch den Verfasser dieses Artikels. Der Hinweis auf den seidenen Faden ist einer der wenigen expliziten Verweise Horkheimers auf die Frage der Souveränität. Der „seidene Faden" war das Symbol für die Souveränität des absoluten Herrschers in Gestalt des Sultans im Osmanischen Reich, der jedes Gesetz durch „Übersendung des seidenen Fadens" für null und nichtig erklären konnte; gegen diese Entscheidung gab es keine Berufungsinstanz.

69 Max Horkheimer, *Die Rackets und der Geist,* S. 290; Hervorhebung durch den Verfasser dieses Artikels.

70 Max Horkheimer, *Zur Rechtsphilosophie* (1942). In: ders., Gesammelte Schriften, Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main 1985, S. 262; Hervorhebung durch den Verfasser dieses Artikels.

71 Max Horkheimer, *Die Juden und Europa* (1939). In: ders., Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941. Frankfurt am Main 1988, S. 309; Hervorhebung durch den Verfasser dieses Artikels.

72 Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, S. 332.

73 Max Horkheimer, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*, S. 80.

74 Max Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis.* In: ders.,

„ephemeren Charakter der Selbständigkeit“[75], das Moment der Autonomie wird zurückgedrängt oder geht ganz verloren.
Zu diesen Vermittlungsinstanzen, wie dem Recht, dem Markt, dem Vertrag, die das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen, setzt Horkheimer den Begriff des Rackets nun ins Verhältnis; wenn er sagt, die Rackets bekämpfen nicht nur das Recht, sondern alle Vermittlungen. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, inwiefern diese gesellschaftlichen (Vermittlungs-)Formen, die das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen, nicht nur für diese, sondern auch für das Kapitalverhältnis selbst wesentlich sind, inwiefern sie also nicht nur durch das Kapitalverhältnis bedingt, sondern auch für es bedingend sind. Ebenso stellt sich die Frage, welche Form diese Vermittlungsinstanzen aufweisen müssen, ob sie also ihres reflexiven Charakters entbehren und ein bloß technisches Mittel zur Aufrechterhaltung des Kapitalverhältnisses beziehungsweise „zur Durchsetzung bestimmter politischer Ziele“ werden können, wie Franz Neumann dies für die Funktion des Rechts im Nationalsozialismus analysiert hat[76]. Der Kampf gegen die Vermittlungen hat weitreichende Konsequenzen.
Entwickelt sich die Gesellschaft tendenziell „wieder auf die Stufe unmittelbarer Herrschaft zurück“[77], so handelt es sich nämlich nicht einfach um eine Rückkehr zu unmittelbarer Herrschaft, die sich hier vollzieht. Die Trennung von Staat und Gesellschaft, welche die Vermittlung von Herrschaft erst möglich und nötig machte, kann nicht einfach ungeschehen gemacht werden. Mit der von Horkheimer beschriebenen Entwicklung liegt eine Form der unmittelbaren Herrschaft vor, die sich nur als Aufhebung der vermittelten Form der Herrschaft vollziehen kann. Für diese vermittelte Unmittelbarkeit der Herrschaft bildet das Racket den Begriff.
Folgt man Horkheimers Entwurf, werden im Racket alle Instanzen der Vermittlung dementiert, die mit der bürgerlichen Gesellschaft entstanden sind. Die Gesellschaft der Rackets kann daher auch als nachbürgerliche, beziehungsweise, in Anlehnung an Franz Neumann und dessen Begriff vom Unstaat, als un-bürgerliche Gesellschaft[78] begriffen werden. Als Begriff der vermittlungslos-politischen Einheit steht das Racket im Gegensatz zur rechtlich vermittelten dialektischen Einheit der getrennten Sphären von Staat und Gesellschaft, wie sie der bürgerlichen Gesellschaft eigentümlich ist. Damit geht auch der bestimmte Modus der Reflexivität verloren, welcher der bürgerlichen Gesellschaft so wesentlich schien und insbesondere auch im Recht aufgehoben war: Die Gesellschaft der Rackets funktioniert allein gemäß dem Modus von Inklusion und Exklusion. So stellt das Racket einen Begriff des Politischen dar, der – in kritischer Form – nicht von ungefähr an Carl Schmitts Freund-Feind-Bestimmung erinnert.

Rackets und Souveränität

Werden alle Vermittlungsinstanzen abgeschafft beziehungsweise – ihres reflexiven Charakters beraubt – auf ein rein technisches Herrschaftsmittel reduziert, so lässt dies auch den Begriff des Staates, verstanden als politische Form der bürgerlichen Gesellschaft, nicht unberührt. In der nachliberalen, nachbürgerlichen Gesellschaft lassen sich Partikularinteressen Horkheimer zufolge tendenziell wieder nahezu oder gar vollständig unvermittelt durchsetzen, müssen nicht mehr durch das vom Recht repräsentierte „Gesamtinteresse“ vermittelt werden, wie Adorno es formuliert[79]. Jeder Bezug auf die Allgemeinheit, auf den relationalen Charakter, wie er der bürgerlichen Gesellschaft zu eigen war, geht verloren. Damit verliert auch der „Begriff des Staates“, den Horkheimer als Ausdruck der von einer Gesellschaft jeweils konkret realisierten Vernunft[80] und in diesem Sinne auch der Allgemeinheit fasst, „vollends seinen Widerspruch zum Begriff einer herrschenden Partikularität“[81]. Der Staat tendiere nun tatsächlich dazu, zum ausschließlichen „Organ der stärksten kapitalistischen Gruppen zu werden“[82]. Dadurch wird tendenziell auch die Souveränität des Staates in Frage gestellt[83].
In ihrer hier skizzierten konsequenten Form ist die Kritik der Racket-Gesellschaft am Nationalsozialismus gebildet. Dieser stellt sich als „amorphe politische Form“ dar, wie es der Politikwissenschaftler Gert Schäfer in seinem Nachwort zur deutschen Erstausgabe von Franz Neumanns „Behemoth“ treffend bezeichnet hat[84], als gestaltlose, formlose Form also, und damit als politische Form, die sich als Staat im Sinne einer geregelten Ordnungsstruktur mit verteilten Kompetenzen und einer Teilung der Gewalten nicht mehr fassen lässt. Auch von einem Gewaltmonopol, Interessenausgleich, auf Dauer gestellter verlässlicher Ordnung oder gar formaler Allgemeinheit kann nicht mehr die Rede sein, weshalb Neumann auch von einem Unstaat gesprochen hat[85].
Bereits in dem erwähnten Text zum „Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft“ von 1937 hatte Neumann den Prozess luzide beschrieben, der sich vollzieht, wenn die Racket-Struktur sich im Verhältnis zur Souveränität durchsetzt und diese in letzter Konsequenz auflöst:

> „Der Staat wird eine Institution, in der ein Parallelogramm von Kräften wirksam ist, er wird eine Gemeinschaft, die sich organisch auf niederen Gemeinschaften aufbaut. Die Gewalt, die dieser Staat ausübt, ist keine äussere mehr, sodass die Souveränität entfällt, sie ist vielmehr die Gewalt der organisierten Gemeinschaft selbst.“[86]

Der Staat als „Parallelogramm von Kräften“ zerfällt also in rivalisierende Rackets. Ganz in diesem Sinne hat auch Otto Kirchhei-

---

Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941. Frankfurt am Main 1988, S. 279.

75 Ebd.

76 Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*. Frankfurt am Main 1984, S. 518.

77 Max Horkheimer, *Theorie des Verbrechers,* S. 276.

78 Den Vorschlag, von einer „un-bürgerlichen Gesellschaft“ zu sprechen, hat der Autor Claus Baumann zu verdanken.

79 MHA XI 10.2, 3.

80 Max Horkheimer, *Theorie des Verbrechers,* S. 269.

81 Max Horkheimer, *Die Juden und Europa,* S. 319.

82 Max Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, S. 267f.

83 Ein Problem, das auch die maßgeblichen Theoretiker des Neoliberalismus gesehen haben, wie sich weiter unten noch zeigen wird.

84 Gert Schäfer, F*ranz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismusdiskussion*. In: Franz Neumann, *Behemoth*, S. 681.

85 Franz Neumann, *Behemoth,* S. 16.

86 Franz Neumann, *Der Funktionswandel des Gesetzes*, S. 588. Dieser Zusammenhang scheint auch bei dem eingangs zitierten Stephen Eric Bronner durch, wenn dieser schreibt, von *Gangster politics* könne nicht im Sinne einer „structured institutional formation“ die Rede sein. Vgl. Stephen Eric Bronner, *Gangster Politics.*

mer in seinem Beitrag zur Racket-Theorie unter dem Titel „Zur Frage der Souveränität" festgestellt, dass die theoretischen Bemühungen des nationalsozialistischen Staatsrechtlers Carl Schmitt der Möglichkeit galten, einen Begriff des Politischen zu formulieren, welcher implizit der Herrschaft der gegeneinander konkurrierenden, einander bekriegenden Rackets genau entspricht. Schmitt, so Kirchheimer, zielte auf einen Begriff des Politischen ab, ohne dass ein „dauerndes Subjekt der Souveränität"[87] überhaupt noch vorhanden bzw. notwendig wäre, ohne ein Staatssubjekt also,

> „das darauf bedacht und in der Lage wäre, die Interessen und Wünsche der verschiedenen Gruppen und Parteien ins Gleichgewicht zu bringen. [Schmitt] ging […] dazu über, Souveränität jenen Personen oder Gruppen zuzusprechen, die unter außergewöhnlichen Umständen sich als fähig erweisen, politische Herrschaft auszuüben"[88]

– und zwar wurde diese Fähigkeit von Schmitt als momentane, keinesfalls notwendig auf Dauer, vorausgesetzt.

Das Racket ist der Begriff für diese von Schmitt propagierte neue „Substanz der politischen Einheit" [89] die letztlich eine post-etatistische, post-souveräne Einheit ist. Wo es aber nur mehr prekäre Übereinkünfte der Rackets gibt, da herrscht der auf Dauer gestellte Ausnahmezustand im Innern, und nach außen der Kriegszustand in Permanenz. Die Verhältnisse, auch angesichts bloß prekärer gemeinsamer Interessen, bleiben instabil, wie Otto Kirchheimer schrieb[90]. Der Kampf der rivalisierenden Rackets darum, wer gerade die „Substanz der politischen Einheit" verkörpert, hört nicht mehr auf.

Um trotz der unablässigen Racket-Kämpfe die Schaffung einer „in sich befriedeten […] organisierten politischen Einheit"[91] zu erzwingen, muss Carl Schmitt zufolge eine Feindbestimmung vorgenommen werden. Schmitt selbst ließ keinen Zweifel daran, dass sich die in sich befriedete organisierte politische Einheit letztlich nur über die Bestimmung einer Feindschaft von „äußerste[m] Intensitätsgrad"[92] erreichen lässt, und dass dieser wahre und totale Feind, dessen es hierzu bedarf, die Juden seien[93]. Hier tritt die zentrale Bedeutung des Antisemitismus im Zusammenhang mit den Rackets hervor[94].

Doch auch wo sich Rackets nicht explizit als antisemitische Mordkollektive formieren, besteht die Tendenz, dass sich die politisch-paranoide Struktur der Rackets, die allein die Unterscheidung von Freund und Feind, ‚drinnen' oder ‚draußen' kennt[95], mit dem antisemitischen Wahn amalgamiert, der in den Gesellschaften herrscht, und welcher durch die Subjektkonstitution der sich in den Rackets zusammenschließenden, vermittlungslos-unmittelbar zusammengezwungenen und daher sozial atomisierten Einzelnen noch verstärkt wird.

Allerdings fällt nicht in jeder Gesellschaft, in der sich Racket-Strukturen herausbilden, dieser Prozess mit der Auflösung der Souveränität zusammen, auch wenn die Racket-Herrschaft dahin tendiert. Ebenso bedeutsam ist, ob die Racket-Struktur die allgemeine Rechtsform vollständig ersetzt hat oder ob sie weiterhin Geltung hat, in dem Sinne, dass der Schein der Autonomie und damit auch die Wirksamkeit der Allgemeinheit des Rechts wie auch anderer Vermittlungsinstanzen noch nicht ganz verloren gegangen ist. Mit Franz Neumann gesagt, geht es darum, in welchem Maß das Recht von einer Vermittlungsinstanz zum bloß technischen Mittel von Herrschaft beziehungsweise der Administration herabgesunken ist[96]. Der Analyse der konkreten Formen, wie sie in den einzelnen Gesellschaften vorlagen, hat sich Horkheimer hinsichtlich der hier skizzierten Schlussfolgerungen, die sich aus seinen Überlegungen zur Racket-Theorie ergeben, allerdings nicht gestellt. Eine differenzierte Untersuchung dessen, ob der von ihm mit der Racket-Theorie analysierte Prozess im je konkreten Fall tatsächlich in der Abschaffung des Rechts und in der Auflösung der Souveränität mündet, wie im Nationalsozialismus, oder ob diese der gesellschaftlichen Tendenz zum Trotz gewahrt bleiben, hat er nicht vorgenommen.

Das mag vor allem daran liegen, dass Horkheimers Plan für eine Racket-Theorie, so, wie sie intendiert war, nie in die Realität umgesetzt worden ist. Zudem jedoch war sein Verständnis des Übergangs vom Liberalismus in die nachliberale Gesellschaft bzw. in den Monopolkapitalismus und die Racket-Gesellschaft letztlich ökonomistisch geprägt: Der von ihm mit dem Racket entwikkelte Begriff des Politischen wird von ihm häufig sehr im Sinne einer bloßen Funktion des Ökonomischen begriffen. Es hängt jedoch von den je konkreten Umständen einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung und ihrem Personal ab, ob die ökonomische Tendenz tatsächlich zur Suspendierung bzw. Aufhebung dieser Ordnung führt. So zeigt sich historisch an Deutschland und den USA, welchen Unterschied es macht, ob sich eine Gesellschaft in der Krise vollständig mit der Tendenz zur negativen Selbstaufhebung des Kapitals identifiziert, wie in Deutschland im Wahn von vermittlungsloser und daher krisenfreier Mehrwertproduktion, die durch die Vernichtung der Juden, die als Agenten der Vermittlung halluziniert wurden, vorangetrieben werden sollte. Oder ob es einen politischen Souverän gibt, der angesichts dieser Tendenz zur negativen Selbstaufhebung des Kapitals einschreitet, um als Hegemon die Grundlagen der Kapitalverwertung aufrechtzuerhalten beziehungsweise wiederherzustellen, wie die USA dies mit dem Kriegseintritt gegen Deutschland getan haben[97].

Zur Aktualität der Racket-Theorie

Die Racket-Theorie beschreibt auf den ersten Blick genau jenen Prozess, in dem die kapitalistische Produktions- und Reproduktionsweise der Gesellschaft tendenziell dazu führt, dass der Liberalismus in den sogenannten Autoritarismus übergeht. Doch ist die Racket-Gesellschaft tatsächlich deckungsgleich mit dem, was der Terminus „Autoritarismus" beschreibt? Bedenkt man die Verschiedenheit der

87 Otto Kirchheimer, *In Quest of Sovereignty,* hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: Otto Kirchheimer, *Zur Frage der Souveränität,* in: ders., Politik und Verfassung. Frankfurt am Main 1964, S. 57-95, S. 92.

88 Ebd.

89 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen.* Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Auflage, 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin 2002, S. 39.

90 Vgl. Otto Kirchheimer, *Zur Frage der Souveränität*, S. 95.

91 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 47.

92 Ebd., S. 27.

93 Vgl. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951.* Berlin 1991, S. 18.

94 Vgl. Thorsten Fuchshuber, *Rackets*, S. 476ff.

95 Vgl. Max Horkheimer, *Die Rackets und der Geist,* S. 291.

96 Vgl. Franz Neumann, *Behemoth*, S. 518.

97 Siehe dazu ausführlich: Thorsten Fuchshuber, *Rackets*, S. 450ff.

Staaten und Herrschaftssysteme, die heute als autoritaristisch bezeichnet werden, stellt sich die Frage, inwiefern der Begriff Autoritarismus adäquat ist, um durch die Reflexion der Verschiedenheiten hindurch zugleich das diesen Gesellschaften gemeinsame Moment zu bestimmen. Ähnliches gilt für das Verhältnis von „Neoliberalismus“ und Kapital. Während für eine detaillierte Diskussion der genannten Termini an dieser Stelle kein Platz ist, deutet sich im nachfolgenden Abschnitt vielleicht dennoch an, wie die als Neoliberalismus und Autoritarismus bezeichneten Phänomene, Missstände und Probleme aus der Perspektive einer Kritischen Theorie der Racket-Gesellschaft zu begreifen sind.

Wie gezeigt, hat Horkheimer mit der Racket-Theorie die Kritik einer Gesellschaft skizziert, die mit der steigenden organischen Zusammensetzung des Kapitals zunehmend ihre liberalistischen Elemente einbüßt, die zur Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft tendiert und damit auch zur Liquidierung der für sie wesentlichen Vermittlungsinstanzen. Dieser Prozess lässt jedoch auch Staat und Souveränität nicht unbeeinflusst, weshalb an dessen Ende nicht einfach ein autoritär regiertes Staatswesen steht, das, unter Ausschaltung der allgemeinen Rechtsform und anderer bürgerlich-kapitalistischer Vermittlungsformen wie demokratisch gewählten Parlamenten, Gewaltenteilung etc., weiterhin die politische Einheit repräsentiert und durchsetzt. Herbert Marcuse hatte dies in seinem Aufsatz „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“ von 1934 bereits angedeutet, wo es zwar zunächst heißt:

> „Die Wendung vom liberalistischen zum total-autoritären Staate vollzieht sich auf dem Boden derselben Gesellschaftsordnung. Im Hinblick auf diese Einheit der ökonomischen Basis lässt sich sagen: es ist der Liberalismus selbst, der den total-autoritären Staat aus sich ‚erzeugt‘: als seine eigene Vollendung auf einer fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung. Der total-autoritäre Staat bringt die dem monopolistischen Stadium des Kapitalismus entsprechende Organisation und Theorie der Gesellschaft.“[98] Dabei, bei einem total-autoritären Staat, bleibt die Entwicklung jedoch laut Marcuse nicht stehen. Diese enthalte „auch ‚neue‘ Elemente, die über die alte liberalistische Gesellschaftsordnung und ihre bloße Negation hinausweisen: Elemente, in denen sich ein echter dialektischer Gegenschlag gegen den Liberalismus ankündet, die aber zu ihrer Verwirklichung gerade die Aufhebung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen voraussetzen, die der total-autoritäre Staat noch festhält.“[99]

Marcuse nimmt hier auf noch unbestimmte Weise die Beschreibung der Tendenz zur Racket-Gesellschaft vorweg: Die Entwicklung, die er anspricht, treibt tendenziell über den total-autoritären Staat hinaus. Für den Begriff des Autoritarismus bedeutet dies, dass es – auf konkrete Gesellschaften bezogen – darunter Formen gibt, die zwar nicht an der demokratischen Verfasstheit einer Gesellschaft, aber an deren gesellschaftlichen und ökonomischen Vermittlungsinstanzen wie Recht, Vertrag und Markt noch in gewissem Maße festhalten und damit auch der Tendenz zum Zerfall der Souveränität entgegenzuwirken versuchen. Wie weiter unten ausgeführt wird, sind es gerade solche Vorstellungen von einem Staatswesen, die in der politischen Theorie des Neoliberalismus eine nicht unwesentliche Rolle spielen. Sie entsprechen dem eher klassischen Verständnis des Autoritarismus, als Tendenz zum illiberal-autoritären, starken Staat. Es gibt aber auch Formen, in denen der von Marcuse angesprochene dialektische Um- beziehungsweise „Gegenschlag“ bereits ganz konkret zur Abschaffung der Vermittlungsformen der bürgerlich-liberalen Gesellschaft und zum Zerfall ihrer politischen Form, des Staates, führt. Auch die beiden eingangs zitierten Stephen Eric Bronner und Martin Jay weisen auf die letztlich nicht nur gegen die allgemeine Rechtsform, sondern auch gegen Staat und Souveränität gerichtete Tendenz dessen hin, was oft als Autoritarismus bezeichnet wird. „There is a sense in which the goal of gangster politics is what Franz Neumann termed ‘the stateless state.’”[100], schreibt etwa Bronner. Präziser noch Martin Jay:

> „The mollifying effects of mediating or universalizing ideologies or institutions are diminished, and self-preservation depends on obedience to the most plausible protector. State sovereignty, popular or not, is weakened to the point of virtual extinction, as legitimate authority is replaced by raw coercion and the monopoly of violence famously assigned by Max Weber to the modern state is undone.”[101]

Die verschiedenen Formen, die hier angedeutet wurden, sind nicht abstrakt-gegensätzlich, sondern dialektisch vermittelt. Häufig werden mit dem Autoritarismus jedoch allein die Formen des starken autoritären Staats verbunden.. Demgegenüber lässt sich das bei Marcuse angedeutete „Neue“, über die „bloße Negation“ des Liberalismus Hinausweisende als die von Horkheimer analysierte Racket-Gesellschaft verstehen, die mit dem von Jay betonten Prozess der Schwächung und Zerstörung von Souveränität, legitimer Autorität und staatlichem Gewaltmonopol einhergeht. Es bedarf also einer eingehenderen Analyse, um ein als „autoritaristisch“ etikettiertes Phänomen genauer zu bestimmen. Der von Bronner gemachte Hinweis auf Neumann bildet hierzu einen wesentlichen Ansatzpunkt. In seiner Analyse des Nationalsozialismus hatte Neumann geschrieben, ein Staat sei neben der Geltung der Allgemeinheit des Rechts „begrifflich durch die Einheit der von ihm ausgeübten politischen Gewalt definiert“[102]. Im Nationalsozialismus hingegen sei das Führerprinzip die einzige integrative Komponente im Gerangel um die Macht gewesen. Jedoch seien die

> „Entscheidungen des Führers […] lediglich Ergebnis der zwischen den vier Führungen [also den vier konkurrierenden Rakkets, die Neumann ausmacht, nämlich Partei, Wehrmacht, Bürokratie und Industrie; T.F.] erzielten Kompromisse.“[103]

„Nach einem über allen Gruppen stehenden Staat besteht kein Bedürfnis“, so Neumann, „dieser könnte dem Zustandekommen von Kompromissen und der Herrschaft über die unterdrückten Klassen sogar hinderlich sein“[104] und womöglich eine Einschränkung der Willkür bedeuten. „Folglich ist es unmöglich, im Rahmen des nationalsozialistischen Systems ein bestimmtes Organ

98 Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang 3 (1934), S. 161-195, S. 174f.

99 Ebd., S. 175.

100 Stephen Eric Bronner, *Gangster Politics.*

101 Martin Jay, *Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society.*

102 Franz Neumann, *Behemoth*, S. 541.

103 Ebd., S. 542.

104 Ebd.

auszumachen, bei dem das Monopol der politischen Macht läge", so Neumann, der resümiert, das politische System Deutschlands sei daher kein Staat[105].

Zwar sind der deutsche Nationalsozialismus und die heutige Russische Föderation höchst verschiedene Gesellschaften; dennoch lässt sich in Bezug auf die Herrschaft von Präsident Vladimir Putin eine hinsichtlich der zitierten Ausführungen Neumanns aufschlussreiche Beobachtung machen. Die Russische Föderation vor Putins Amtsantritt im Jahre 2000 wird oft als Zeit beschrieben, während derer man „zwischen regulärer Wirtschaftstätigkeit und den Aktivitäten der kriminellen Unterwelt" kaum noch habe unterscheiden können[106]. Falls Ausmaß und Umstände der Racket-Kämpfe der Zeit nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion jemals publik würden, so etwa der Historiker Walter Laqueur, „könnten sie die Geschehnisse in der Ära der amerikanischen Räuberbarone vergleichsweise wie Gezänk in einem Kindergarten erscheinen lassen"[107]. Zwar ging die Amtszeit von Boris Jelzin aller enormen Probleme zum Trotz mit Schritten in Richtung einer Demokratisierung des Landes einher, doch äußerte Putin hinsichtlich dessen: „Wenn Demokratie Staatszerfall bedeutet, dann brauchen wir keine solche Demokratie."[108] Den von ihm selbst beobachteten Zerfallstendenzen hat Putin dann aber nicht etwa durch die Entmachtung und rechtsstaatliche Integration der Rackets entgegengewirkt, soweit das innerhalb staatlicher Herrschaftsformen möglich ist. Sein „System Putin" zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass Gewaltenteilung und die Geltung der Allgemeinheit des Rechts zerstört worden und durch eine auf ihn ausgerichtete „Vertikale der Macht" ersetzt worden sind[109]. Beibehalten wurde lediglich die „Imitation eines liberal-demokratischen und rechtsstaatlichen Systems"[110]. Zwar ließ Putin formal „die Einrichtungen und grundlegenden Bestimmungen der Verfassung unangetastet", wie der Russland-Experte Manfred Hildermeier schreibt,

> „formal blieben Demokratie und Gewaltenteilung als Kennzeichen und Errungenschaft der postsowjetischen Ordnung erhalten. Man hat diese Doppelbödigkeit mit dem Begriff des ‚Para-Konstitutionalismus' zu kennzeichnen versucht. Was gemeint ist, liegt auf der Hand: daß man nach außen hin den Schein wahrte, aber die Kompetenzen der regulären Organe aushöhlte, indem man sie neuen, vom Präsidenten geschaffenen und abhängigen Gremien übertrug."[111]

Innerhalb dieser Parallelstrukturen übt Putin eine Integrationsfunktion aus, die von der Politologin Lilia Shevtsova als „Institutionalisierung des Loyalismus"[112] bezeichnet worden ist. Sie hat an der Funktion des Präsidenten jene merkwürdige Ambivalenz beobachtet, die Neumann angesichts des nationalsozialistischen Führers beschrieben hat: Demnach erscheint dieser zwar einerseits als unanfechtbarer Kulminationspunkt politischer Macht, andererseits jedoch zugleich als Instanz, welche den bereits getroffenen Entscheidungen und Kompromissen der widerstreitenden Rackets bloß die nötige Faktizität verleiht. Für Shevtsova verliert daher

> „die Frage, wer die Entscheidungen trifft und wer mehr Einfluss hat, der Präsident oder seine Entourage, ihren Sinn. Im bürokratischen Autoritarismus hängt der Führer von der bürokratischen Schicht ab, je länger desto mehr; aber nur er ist imstande ihre Entscheidungen zu legitimieren, die sie ausführen kann."[113]

Auch in Russland hat sich mit dieser Abschaffung beziehungsweise Aushöhlung gesellschaftlicher Vermittlungsinstanzen eine massive Auswirkung auf Staatlichkeit und Souveränität ergeben. Statt einem Staatssubjekt, das dauerhaft „darauf bedacht und in der Lage wäre, die Interessen und Wünsche der verschiedenen Gruppen und Parteien ins Gleichgewicht zu bringen", fungiert Putin als eine jener von Otto Kirchheimer bezeichneten Personen, „die unter außergewöhnlichen Umständen sich als fähig erweisen, politische Herrschaft auszuüben"[114]. Putin hat sich an die Spitze der konkurrierenden Rackets der Technokraten, Oligarchen und sich aus den Sicherheitsdiensten rekrutierenden „Silowiki" gesetzt, und passt sich ihrer Rivalität mit der Willkür seiner politischen Entscheidungen jeweils an, wie es ihm opportun erscheint. Er macht sich die permanente dynamische Konkurrenz, in der die verschiedenen Rackets um die besten Positionen wie um den Einfluss auf den Präsidenten rangeln, zu Nutze, um sie gegeneinander ausspielen zu können und dadurch seine Machtposition zu festigen. Zwar existiert in der Russischen Föderation aller internen Konkurrenzkämpfe zum Trotz eine Art staatliches Gewaltmonopol, das gegen die designierten Feinde von innen und außen zum Einsatz kommt; aus dieser Perspektive könnte man Russland also als „Staat" bezeichnen. Gleichzeitig zeigt aber beispielsweise die Schaffung einer Nationalgarde, die unmittelbar dem Präsidenten unterstellt, mit weitreichenden Befugnissen ausgestattet und schwer bewaffnet" ist[115], dass auch dieses Gewaltmonopol vom Zerfall bedroht ist beziehungsweise eher einer Anhäufung paramilitärischer Schlagkraft unter Putins Kommando entspricht. Die politische Einheit wird nicht vermittelt durch eine Dialektik des Rechts, sondern wird ebenso spontan wie notdürftig hergestellt durch die Feindbestimmung nach innen (gegen LQBT-Personen, als „ausländische Agenten" deklarierte Personen und NGO-Mitarbeiter sowie sonstige Repräsentanten einer ‚Dekadenz des Westens') und außen (gegenüber der Ukraine, der Nato, mittels der Warnung vor einer sogenannten „Russophobie" des Westens, etc.). Die politische Ordnung der Russischen Föderation ließe sich daher wohl am ehesten als Racket-Staat bezeichnen. Sie wird tendenziell nur so lange halten, wie es etwas zu verteilen gibt.

105 Ebd., S. 541.

106 Walter Laqueur, *Putinismus. Wohin treibt Russland?* Berlin 2015, S. 63.

107 Ebd.

108 Wladimir Putin im September 2003 im Gespräch mit Korrespondenten der Washington Post. Peter Baker, Susan Glasser, *Kremlin Rising. Vladimir Putin's Russia and the End of Revolution.* New York 2005, S. 286.

109 Siehe dazu Thorsten Fuchshuber, *Rackets*, S. 550ff.

110 Lilia Shevtsova, *Bürokratischer Autoritarismus – Fallen und Herausforderungen*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte,* Nr. 11 (2006), S. 6-13, S. 7.

111 Manfred Hildermeier, *Von Gorbatschow zu Medwedew: Wiederkehr des starken Staates*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 61. Jahrgang, Nr. 49-50 (2011), S. 16-22, S. 20.

112 Lilia Shevtsova, *Bürokratischer Autoritarismus*, S. 8.

113 Ebd.

114 Otto Kirchheimer, *Zur Frage der Souveränität,* S. 92.

115 Margarete Klein, *Russlands neue Nationalgarde: Stärkung der Machtvertikale des Putin-Regimes.* In: *Osteuropa*, 66. Jahrgang, Heft 5 (2016), S. 19-32, S. 19.

Beim EU-Mitglied Ungarn, das häufig als Paradebeispiel eines zunehmend autoritaristisch geprägten Staates herangezogen wird, zeigt die von Viktor Orbán proklamierte Wende hin zum „illiberalen Staat“ Auswirkungen nicht nur auf die Geltung des Rechts, sondern auch auf Staatlichkeit und Souveränität. Zwar seien trotz massiver Eingriffe in die Rechtsstaatlichkeit Ungarns zentrale gesellschaftliche Vermittlungsinstanzen noch nicht wirkungslos geworden, wenn man Länderstudien wie etwa jener des Thinktanks „Freedom House“ Glauben schenkt[116]. Der Politikwissenschaftler Bálint Magyar jedoch zeichnet ein düsteres Bild des von ihm so bezeichneten post-kommunistischen Mafia-Staates, in dem Gewaltenteilung und checks und balances weitgehend abgeschafft, die Unabhängigkeit der Justiz fraglich geworden und auch viele weitere maßgebliche Aspekte einer verfassungsmäßigen Demokratie wirkungslos geworden seien[117]. Für Magyar verschleiern Demokratiekrankings, wie sie von „Freedom House“ und anderen angefertigt werden, nur das wahre Ausmaß der Aushöhlung von Demokratie und Staatlichkeit in Ungarn[118]. Wie Horkheimer die Racket-Gesellschaft, will auch Magyar den Mafia-Staat nicht als durch Korruption und konkurrierende Oligarchen von außen erodiertes Staatswesen verstanden wissen. Vielmehr werde der Staat selbst zum Hauptakteur einer Verschmelzung der in der bürgerlichen Gesellschaft vermittelten Sphären von Politik und Ökonomie. Während der ersten Regierungsperiode von Fidesz (1998 – 2002) sei dieser Prozess noch durch die institutionellen Vermittlungsinstanzen eingeschränkt gewesen, da es für die entscheidenden Gesetzesänderungen einer Zweidrittelmehrheit im Parlament bedarf[119]. Seit 2010, seit die Fidesz mit einer absoluten Mehrheit wieder an der Macht ist also, seien diese Vermittlungsinstanzen jedoch geschliffen worden, und „with this barrier gone – the entrenchment of the mafia state has been carried out at the highest possible intensity.”[120] Detailliert beschreibt Magyar in seinem gleichnamigen Buch das Machtgefüge des postkommunistischen Mafia-Staates. Obwohl er wiederholt betont, dass es die konstitutionelle Durchdringung sei, die dem Staat seine enorme Stabilität verleihe, scheint er sich dessen Tragfähigkeit allerdings doch nicht durchweg sicher zu sein. Folgt man seiner Analyse, so hat der ungarische Staat, um es mit den Worten Horkheimers zu formulieren, nämlich nahezu „vollends seinen Widerspruch zum Begriff einer herrschenden Partikularität“[121] verloren. Dadurch jedoch bleibt dessen politische Einheit prekärer, als es den Anschein haben mag. Sie wird nur dann nicht in Frage gestellt, solange der Staat genügend Mittel zur Verfügung hat, die er an seine Günstlinge verteilen kann, um sich ihrer Loyalität zu versichern, sofern ihm das nicht durch Abschreckung gelingt, und solange er die Bevölkerung unter Verweis auf gemeinsame Feinde im Inneren und Äußeren permanent mobilisieren und so zusammenschweißen kann.

Hier sind dem ungarischen Mafiastaat durch seine Einbindung in die EU jedoch Grenzen gesetzt. Anders als etwa Putin in der Russischen Föderation, kann Orbán von Staats wegen innenpolitisch wie außenpolitisch nicht mit derselben rücksichtslosen Brachialgewalt agieren. Wie Magyar schreibt, bleibt dem ungarischen Ministerpräsidenten angesichts dieses eingeschränkten Spielraums letztlich vor allem,

> „to switch to top gear in applying the manipulative ideological pyramid scheme aimed at mobilizing the dark side of citizens: elements of homophobia, xenophobia, religious fundamentalism […] are added to an increasingly inflammable mix“[122].

Wie treffend diese Einschätzung ist, lässt sich auch an dem im Juni 2021 verabschiedeten Gesetz ablesen, das unter dem Vorwand des Kinderschutzes LGBTIQ-Personen diskriminiert: „Ich denke, dass Orbán mit dem neuen Gesetz einerseits von verschiedenen Problemen der letzten Zeit ablenken will“, bestätigt jüngst der ungarische Politologe András Bozóki gegenüber dem Radiosender „Deutsche Welle“ Magyars These:

> „Anderseits hat er [Orbán; T.F.] auch Themen verloren. Beispielsweise kann man mit Angst vor Migration keine Massen mehr mobilisieren, weil kaum noch Flüchtlinge kommen. Deshalb greift Orbán jetzt zu einem Identitätsthema wie dem der radikalen Homophobie, bei dem die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Angelegenheiten bewusst verwischt werden und das auf eine Agenda der gesellschaftlichen Polarisierung setzt.“[123]

Wie aus Magyars Ausführungen deutlich wird, garantiert aber letztlich gerade die Zugehörigkeit zur EU die Stabilität des ungarischen Mafiastaates. Während er dank der verschiedenen EU-Fördergelder liquide gehalten wird, ist es die Einbindung in den Staatenverbund, die seine Souveränität beglaubigt. Deutlich wird dies insbesondere, wenn man sich an der analytischen Unterscheidung von äußerer und innerer Souveränität orientiert, wie sie der deutsche Staatsrechtler Dieter Grimm vornimmt: „Für den Genuss äußerer Souveränität genügt es, wenn ein Staat nach außen als handlungsfähiges Rechtssubjekt auftreten kann“, so Grimm. Dazu ist Ungarn in der Lage, und findet sich darin als Mitgliedsstaat der EU auch legitimiert[124]. Die innere Souveränität jedoch scheint aller innenpolitischen Manöver zum Trotz der Tendenz zum Zerfall ausgesetzt: Magyar deutet, unter anderem aufgrund der prekären finanziellen Ressourcen zur Finanzierung des Regimes, am Endes seines Buches eine „Spirale der Destabilisierung“ des Mafiastaates an [125]. Darauf könnten auch Bemühungen Orbáns hindeuten, für den Fall einer künftigen Wahlniederla-

116 Freedom House, *Freedom in the World 2021: Hungary*; https://freedomhouse.org/country/hungary/freedom-world/2021

117 Vgl. Bálint Magyar, *Post-Communist Mafia State: The Case of Hungary*. Budapest 2016.

118 Vgl. Ebd., S. 3.

119 „With less than a two-thirds majority the conditions fundamental to the formation of a mafia state, a monopoly on power and the elimination of a separation of the powers of state could not be brought to pass.“ Ebd., S. 12.

120 Ebd.

121 Max Horkheimer, *Die Juden und Europa*, S. 319.

122 Bálint Magyar, *Post-Communist Mafia State*, S. 294.

123 Keno Verseck, *Ungarn: Viktor Orbáns neuer Hauptfeind heißt LGBTQ*. In: *Deutsche Welle*, 15.06.2021; https://www.dw.com/de/ungarn-viktor-orb%C3%A1ns-neuer-hauptfeind-hei%C3%9Ft-lgbtq/a-57896270

124 In diesem Umstand spiegelt sich in gewisser Weise der von Leo Strauss bezüglich der Souveränität eines Staates betonte Primat der Außenpolitik. Vgl. Leo Strauss, *Hobbes‘ politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. In: Leo Strauss, *Hobbes‘ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Heinrich Meier, Wiebke Meier (Hg), Gesammelte Schriften, Band 3. Zweite, durchgesehene Auflage. Stuttgart 2001/2008, S. 3-261, S.183f.

125 Ebd., S. 290.

ge Parallelstrukturen für seinen Machterhalt zu schaffen[126]. Diese kurzen Anmerkungen zu Ungarn und zur Russischen Föderation sind selbstverständlich zu vage und zu unpräzise, um für sich genommen plausibel zu erscheinen. Sie sollen lediglich unterstreichen, dass es einer näheren Untersuchung der jeweils als ‚autoritaristisch' bezeichneten Regierungen und Staaten bedarf, die beispielsweise allein aufgrund ihres repressiven Charakters nicht umstandslos mit einem ‚starken Staat' gleichgesetzt werden sollten. Die Racket-Theorie kann einen Beitrag zu einer differenzierten Untersuchung des von Marcuse bezeichneten dialektischen Verhältnisses leisten, das zwischen illiberal-autoritaristischen Formen von Staatlichkeit und Souveränität und ihrem Zerfall im Zuge der Abschaffung und Aushöhlung der Vermittlungsinstanzen besteht.

Die Rackets und der Neoliberalismus

Wie hängt nun all dies mit dem Neoliberalismus zusammen? Zunächst stellt auch die neoliberale Theorie, so wie sie von den maßgeblichen Wissenschaftlern formuliert wurde, eine Reaktion auf die selben gesellschaftlichen Transformationsprozesse dar, die Horkheimers Überlegungen zur Racket-Theorie zugrunde liegen. Historisch betrachtet, ist die neoliberale Theorie der Versuch einer Antwort auf die Konzentrations- und Monopolisierungsprozesse der Gesellschaft im Allgemeinen und die damit verbundenen Zerfallsprozesse innerhalb der Weimarer Republik im Besonderen, die als Krise des Liberalismus begriffen worden sind. Wie Thomas Biebricher, der sich eingehend mit der politischen Theorie des Neoliberalismus befasst hat, schreibt, stellten für dessen Theoretiker der zunehmende Korporatismus und Kollektivismus das Hauptproblem dar[127]. Oberflächlich betrachtet, scheinen Racket-Theorie und neoliberale Theorie hier beinahe zu konvergieren. So waren die frühen Neoliberalen keinesfalls

> „Marktfundamentalisten; im Gegenteil, in gewisser Weise ist es gerade der Markt, der zum Problem für sie wird, denn angesichts von Niedergang und Krise des Liberalismus ist es schlichtweg keine haltbare Position mehr, den ehernen Gesetzen des Ökonomischen einfach dabei zuzusehen, wie sie die Dinge automatisch und ganz von selbst regeln"[128].

Nicht nur die Ordoliberalen hätten daher „eine aggressive Antimonopolpolitik sowie die Bekämpfung aller Formen ökonomischer Macht" für notwendig gehalten[129], sondern auch andere Vertreter der neoliberalen Theorie. Und zumindest implizit warnen auch sie vor dem Einfluss der Rackets.

„Es ist kaum übertrieben zu behaupten, dass der Niedergang des Liberalismus für Hayek gleichbedeutend mit dem Niedergang des Rechtsstaatsprinzips ist", schreibt Biebricher über Friedrich August Hayek und zitiert den neoliberalen Vordenker wie folgt: „Liberalismus ist also gleichbedeutend mit der Forderung der ‚rule of law' im klassischen Sinn […]."[130]Hayek warnt in diesem Zusammenhang zwar auch davor, die von ihm beobachtete rechtsstaatliche Entwicklung führe dazu, dass es kaum noch Restriktionen gebe, „denen der Souverän unterworfen ist"[131], weshalb „die bestehenden liberalen Gesellschaften nach und nach in totalitäre Gesellschaften umgewandelt werden"[132]. Wogegen sich viele Neoliberale laut Biebricher jedoch

> „in erster Linie wenden, ist die vermeintliche Vermischung und gegenseitige Überlagerung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft […]; ein Staat, der zugunsten von bestimmten Produzentengruppen und in gewisser Weise auch auf deren Geheiß tief in ökonomische Prozesse eingreift"[133],

und daher, so könnte man hier problemlos mit Horkheimer anknüpfen, „vollends seinen Widerspruch zum Begriff einer herrschenden Partikularität" verliert[134]. Mit der Warnung vor einer Überlagerung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, wird hier also scheinbar vor eben jener Verschmelzung von Staat und Gesellschaft gewarnt, die auch Franz Neumann mit seinen rechtstheoretischen Überlegungen und Horkheimer mit seiner Racket-Theorie analysieren; auch die Ordoliberalen „befürchten, dass diese Verstrickungen des Staates letztlich zu seiner Auflösung und Zerstörung führen werden"[135].

Zumindest ein Teil der neoliberalen Theoretiker wollte jedoch gerade mittels eines starken, autoritären Staates gegen den von partikularen Interessen vorangetriebenen Staatszerfall vorgehen. Dieser von Biebricher so bezeichnete „autoritären Liberalismus" beinhaltete, dass neoliberale und ordoliberale Theoretiker wie Hayek und Röpke in den 1930er-Jahren „systematisch versuchen, eine kategorische Unterscheidung zwischen Autoritarismus und Diktatur einerseits und dem von ihnen kritisierten Totalitarismus andererseits vorzunehmen"[136]. Worauf sie abzielten, war also ein Liberalismus ohne seine reflexiven, auf Allgemeinheit zielenden Momente, ohne jene Momente also, die laut Horkheimer „zum substantiellen Element des Geistes" werden und sich den Rackets gerade entgegensetzen[137]. Was die neoliberalen Theoretiker erstrebten, war ein Liberalismus ohne Demokratie. Hayek etwa war der Ansicht, es sei möglich, dass eine Demokratie totalitäre Gewalt ausübt, während zugleich vorstellbar sei, dass „eine autoritäre Regierung nach liberalen Prinzipien handelt"[138].

Näher betrachtet, vollzieht der Neoliberalismus den gesellschaftlichen Wandel, dem er vermeintlich entgegenwirken will, theoretisch nur nach. Hayek und andere plädierten für einen starken Staat, in der Hoffnung, dass dieser – ganz im Sinne des ersten

126 Vgl. Keno Verseck, *Orbáns Parallelstaat.* In: *Deutsche Welle*, 28.04.2021; https://www.dw.com/de/ungarn-orb%C3%A1ns-parallelstaat/a-57365966

127 Vgl. Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus.* Berlin 2021, S. 32.

128 Ebd., S. 44.

129 Ebd., S. 65.

130 Friedrich August Hayek, *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung*, in: Friedrich August Hayek, Grundsätze einer liberalen Wirtschaftsordnung. Aufsätze zur Politischen Philosophie und Theorie. Viktor Vanberg (Hg.), Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abteilung A, Band 5. Tübingen 2002, S. 69-87, S. 74; zitiert nach: Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus,* S. 76.

131 Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus,* S. 77.

132 Friedrich August Hayek, *Grundsätze*, S. 78; zitiert nach: Thomas Biebricher, Die politische Theorie des Neoliberalismus, S. 77f.

133 Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, S. 106f.

134 Max Horkheimer, *Die Juden und Europa,* S. 319.

135 Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, S. 107.

136 Ebd., S. 111f.

137 Max Horkheimer, *Die Rackets und der Geist*, S. 289.

138 Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus,* S. 112.

Teils des oben zitierten Postulats Marcuses – die „wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen" des Liberalismus gerade mit autoritären und antidemokratischen Maßnahmen noch festzuhalten beziehungsweise wiederherzustellen und so auch die politische Einheit noch zu wahren vermöge. Nicht von ungefähr wird verschiedentlich auf Hayeks Nähe zu Carl Schmitt hingewiesen[139]. So hielt es Hayek beispielsweise für denkbar, dass die rechtsstaatlichen Prinzipien, die er zu verteidigen vorgab, „vorübergehend aufgehoben werden, wenn die langfristige Erhaltung dieser Ordnung selbst gefährdet ist"[140]. Bewusstlos für die von Marcuse angedeutete und von Horkheimer zumindest in Teilen dargestellte Dynamik, die schließlich tendenziell zur Zerstörung dieser Grundlagen führt, wollen die Neoliberalen den Liberalismus mit antiliberalen Mitteln restituieren. Dadurch jedoch tragen sie zu jener Tendenz bei, die Marcuse als „dialektischen Gegenschlag gegen den Liberalismus bezeichnet hat" und die in der Racket-Gesellschaft verwirklicht wird.

Über eine „bloße Negation" (Marcuse) der mit der liberalistischen Gesellschaftsordnung verbundenen Vermittlungsinstanzen geht die Racket-Gesellschaft deshalb hinaus, weil in ihr mit der Preisgabe der reflexiven Momente des Liberalismus jeder – auch der in der Negation des Liberalismus selbst noch notwendig gegebene – Bezug auf die Allgemeinheit aufgekündigt wird. Was die neoliberale Theorie mit ihrem erklärten Gegner, dem Totalitarismus, teilt, ist die Gegnerschaft zur Vernunft: Die Existenz einer vernunftgemäßen gesellschaftlichen Einrichtung der Gesellschaft, die sich durch die Vermittlungen hindurch herstellt, wie es der Liberalismus für sich beansprucht hat, wird, wie sich mit Horkheimer zeigen lässt, in der Racket-Gesellschaft bekämpft beziehungsweise bestritten. Dies kann unter Verweis auf eine naturwüchsige, ‚falsche Einheit'[141] geschehen, die als naturhafte Gemeinschaft keiner Vermittlung bedürfe und sich der Legitimation durch Vernunft enthoben glaubt, weil sie eine konkret-organische Partikularität repräsentiere, wie im völkischen Wahn der Nationalsozialisten. Gewalt, Ausgrenzung und Ausbeutung bedürfen dann ohnehin keiner vernunftgegründeten, durch die Allgemeinheit vermittelten Legitimation. Aber auch im Antirationalismus der neoliberalen Theorie wird jede Möglichkeit einer der Vernunft zugänglichen Totalität dementiert. In diesem Sinne ist die neoliberale Theorie genuin antiliberal.

Insbesondere bei Hayek hat dies seine Wurzel darin, dass dieser den klassischen Liberalismus „aus der Tradition der Gegenaufklärung expliziert"[142], wie Gerhard Stapelfeldt in seiner Neoliberalismus-Studie ausführlich zeigt und auch Biebricher konzediert[143]. Zwar mag es auch hier auf den ersten Blick durchaus so erscheinen, als ließe sich Hayeks Kritik am „Rationalismus"[144] als Teil einer Selbstkritik der Vernunft im Sinne einer Dialektik der Aufklärung begreifen. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch rasch deutlich, dass er etwas anderes meint. Wollen Horkheimer und Adorno nämlich nachweisen, dass es in der bisherigen Geschichte der Aufklärung mit ihrer Tendenz zur bloß instrumentellen Vernunft nicht zu viel, sondern zu wenig Aufklärung gegeben hat, indem sie die vermeintliche Grenze der Aufklärbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse als Resultat der bürgerlichen Ideologie begreifen, so versuchen die Neoliberalen die Grenze der Vernunft nicht diese überschreitend, sondern positiv zu bestimmen:

> „Wir vertreten hier nicht die Abdankung der Vernunft, sondern eine rationale Überprüfung des Bereichs, in dem es angemessen ist, die Vernunft einzusetzen",

schreibt etwa Hayek[145]. Diese Grenze zu überschreiten, alles als der Vernunft zugänglich behaupten, hieße für ihn, dem totalitären Staat Vorschub zu leisten; Hayek zieht

> „eine direkte Verbindung zwischen der Hybris der Vernunft und dem Aufstieg des modernen Totalitarismus, und auch [Alexander] Rüstow wertet Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus letztlich als irrationalistische Revolten gegen einen vereinseitigten und verabsolutierten Rationalismus" [146].

Demgegenüber versuchen Horkheimer und Marcuse in der Nachfolge von Marx zu zeigen, dass der Liberalismus trotz seiner „Elemente eines echten Rationalismus"[147] einen irrationalen Kern aufweist, der im liberalistisch-individualistischen Credo von der „invisible hand" (Adam Smith) und der „List der Vernunft" (Hegel), die das gesellschaftliche Ganze, die Allgemeinheit, vermittels des egoistischen Handelns der vielen Einzelnen ohne deren Bewusstsein reproduziere, seinen Ausdruck findet. Die Rationalität des Liberalismus nämlich sei

> „gebunden an die rationale Praxis des einzelnen Wirtschaftssubjektes bzw. einer Vielheit einzelner Wirtschaftssubjekte. Zwar soll sich am Ende die Rationalität der liberalistischen Praxis auch im Ganzen und am Ganzen erweisen, aber dieses Ganze selbst bleibt der Rationalisierung entzogen. […] Durch diese Privatisierung der Ratio wird der vernunftgemässe Aufbau der Gesellschaft um sein zielgebendes Ende gebracht […]."[148]

In genau diesem Sinne hatte Marx mit dem „Kapital" Selbstkritik der Vernunft betrieben. Er zeigte, dass der dem Selbstverständnis des Liberalismus zugrunde liegende Vernunftbegriff seinem Begriff nicht entspricht, weil er keine wahre Allgemeinheit beanspruchen kann: das gesellschaftliche Verhältnis bleibt uner-

---

139 Vgl. William E. Scheuermann, *The Unholy Alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek.* In: Constellations Volume 4, No 2 (1997), S. 172-188.

140 Friedrich August Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie.* Viktor Vanberg (Hg.), Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abteilung B, Band 4. Tübingen 2003, S. 429; zitiert nach Biebricher, Die politische Theorie des Neoliberalismus, S. 215.

141 Vgl. Max Horkheimer, *Einige Betrachtungen zum Curfew.* In: ders., Gesammelte Schriften, Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main 1987, S. 353.

142 Gerhard Stapelfeldt, *Kapitalistische Weltökonomie: Vom Staatsinterventionismus zum Neoliberalismus. Kritik der ökonomischen Rationalität.* Vierter Band, zweites Buch. Hamburg 2009, S. 53f.

143 Vgl. Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus,* S. 218.

144 Vgl. ebd., S. 186.

145 Friedrich August Hayek, *Die Verfassung der Freiheit.* Viktor Vanberg (Hg.), Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abteilung B, Band 3. Tübingen (4. Auflage) 2005, S. 91; zitiert nach: Thomas Biebricher, Die politische Theorie des Neoliberalismus, S. 182.

146 Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, S. 188.

147 Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 173.

148 Ebd., S. 174.

kannt und scheint ein von den einzelnen Individuen unabhängiges Eigenleben zu entwickeln, die Vergesellschaftung findet hinter ihrem Rücken statt. Gesellschaft erscheint so in fetischisierter Form mithin als zweite Natur. Horkheimer hat mit seinen Mitarbeitern den Anspruch erhoben, an das Marxsche Projekt anzuknüpfen und dieses weiterzutreiben. Zur Darstellung sollte kommen, wie sich eine bloß partikulare Vernunft als Unvernunft entfaltet – die irrationale Rationalität der unreflektiert in Herrschaft verstrickten Selbsterhaltung.
Anstatt die Aufklärung in diesem Sinne über sich hinauszutreiben, lässt sich die neoliberale Theorie als Apologie dieser Irrationalität verstehen:

> „Gesellschaft als Ganze ist unerkennbar und deshalb auch nicht rational zu steuern, schon gar nicht vernünftig einzurichten – sie muß als ein mythologischer Schicksalszusammenhang hingenommen werden"

fasst Gerhard Stapelfeldt in kritischer Form, was der Neoliberale Wilhelm Röpke in seiner Schrift „Die natürliche Ordnung" offensiv postuliert, nämlich die Ablehnung einer „Sozialphilosophie des sich stolz modern nennenden Menschen, der glaubt, die Gesellschaft und Wirtschaft ‚machen' zu können"[149].
Was Gesellschaft ist, wird so auf eine bewusstlos-vermittlungslose Einheit reduziert, in der kein wahrhaft Allgemeines, sondern nur die Gesamtheit als Summe ihrer Teile besteht. Der im Liberalismus der bürgerlichen Ideologie noch enthaltene Anspruch nach Überwindung von Zwang, Gewalt und Ausbeutung verliert dann nicht nur die Verbindlichkeit eines auf Vernunft gründenden gesellschaftlichen Imperativs, gemäß der neoliberalen Ideologie der Grenze der Vernunft wird Herrschaft geradezu als Naturnotwendigkeit zementiert – und bereits dies ist genuin autoritär. Was naturnotwendig ist, muss sich nicht als legitim ausweisen, bedeutet die Verewigung von Zwang, Ausbeutung und Gewalt. Diese seien zwar nicht zu verherrlichen, deren versuchte Überwindung unter Verweis auf eine der vernünftig eingerichtete Reproduktion der Gesellschaft könne jedoch bloß in ein totalitäres Desaster führen. Eine Gesellschaft jedoch, die sich nicht mehr auf die Allgemeinheit bezieht, kann auch nicht mehr am Grad der Verwirklichung und der Verwirklichbarkeit ihrer eigenen Ansprüche gemessen und kritisiert werden, in diesem Sinne ist die neoliberale Theorie mehr als die bloße Negation des Liberalismus. Zwar will die neoliberale Theorie und Praxis die für eine kapitalförmig organisierte Gesellschaft unverzichtbaren Vermittlungsinstanzen erhalten, jedoch ohne deren reflexives, auf Allgemeinheit zielendes Moment. So werden die Vermittlungen letztlich ebenfalls ausgehöhlt, sind tendenziell nur „technisches Mittel zur Durchsetzung bestimmter politischer Ziele"[150]. Die neoliberale Theorie bleibt nicht nur begriffslos und ohnmächtig gegenüber den Tendenzen, die sie zu bekämpfen vorgibt, sondern macht sich, wie Hayek in Chile unter Pinochet und Portugal unter Salazar, zu deren willfährigem Helfershelfer[151]. Sie wünscht sich eine durch autoritäre Herrschaft und einen monolithischen, antipluralistischen Staat manifestierte Souveränität, die von keiner partikularen Kraft in Regie genommen werden kann, und bleibt doch begriffslos angesichts der Eigenlogik der negativen gesellschaftlichen Totalität des Kapitals, die zu erkennen sie selbst sich versagt und die in Deutschland schließlich in den Nationalsozialismus mündete. Anders als es an die Fragmente zur Racket-Theorie anknüpfend möglich ist, vermag die neoliberale Theorie den Zusammenhang von Einheit und Zerfall der Gesellschaft und ihrer politischen Form, des Staates, daher nicht zu fassen[152]. So stellen die neoliberale Theorie und die autoritäre Regierungspraxis konvergente, bewusstlose Reaktionsformen auf die krisenförmige Prozesshaftigkeit des Kapitalverhältnisses dar, die nicht nur über den Liberalismus hinaus, sondern zur negativen Selbstaufhebung des Kapitals selbst tendiert.

Der nachfolgende Text wurde ursprünglich für die spanischsprachige Zeitschrift *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica* verfasst und ist dort in spanischer Übersetzung in der Nummer 13 (2021) unter dem Titel *Más allá del autoritarismo: La teoría de los rackets de Max Horkheimer* erschienen. Der Autor war um einen Artikel zur Racket-Theorie gebeten worden, der sich aus der Perspektive der Racket-Theorie mit dem Schwerpunktthema der betreffenden Ausgabe befasst, nämlich dem Zusammenhang von Kapitalismus, Liberalismus und Autoritarismus. Das Heft trug den Titel: *Liberalismo, capitalismo y autoritarismo: actualidad de una constelación (Liberalismus, Kapitalismus und Autoritarismus: Aktualität einer Konstellation).* Für die in der vorliegenden Publikation erfolgte deutschsprachige Veröffentlichung wurde der Aufsatz geringfügig überarbeitet. Die spanische Version ist hier einsehbar: https://constelaciones-rtc.net/article/view/4522
Wir danken dem Autor sowie der Zeitschrift für die freundliche Erlaubnis zum Abdruck der Übersetzung.

149 Wilhelm Röpke, *Die natürliche Ordnung. Die neue Phase der wirtschaftspolitischen Diskussion*. In: *Kyklos* 2 (1948), S. 211-232, S. 232; zitiert nach: Thomas Biebricher, Die politische Theorie des Neoliberalismus, S. 173.

150 Franz Neumann, *Behemoth*, S. 518.

151 Vgl. Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, S. 215f.

152 So vermerkt auch Thomas Biebricher in seiner Studie am Beispiel Walter Euckens, in dessen Überlegungen sei „das Fehlen einer jeglichen Strategie zu verzeichnen, wie es dem Staat gelingen könnte, sich dem Zugriff der Interessengruppen zu entziehen" und den von Eucken diagnostizierten Auflösungstendenzen des Staates entgegenzuwirken (Thomas Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, S. 208).

Thorsten Fuchshuber

Antisemitismus in der Racketgesellschaft

»Whoever accuses the Jews today aims straight at humanity itself. The Antisemites have invested the Jews with the reality of that democracy which they wish to destroy. Wittingly or unwittingly, the Jews have become the martyrs of civilization.«
/ Max Horkheimer an Isaac Rosengarten, 12. September 1944

»Ich frage mich, ob wir nicht […] die Dinge, die wir eigentlich sagen wollen, im Zusammenhang mit den Juden sagen sollten, die den Gegenpunkt zur Konzentration der Macht darstellen.«
/ Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, 5. August 1940

Die Racket-Theorie ist der wesentliche Versuch einer Antwort auf die Frage, weshalb sich der Antisemitismus in Deutschland zu einem Vernichtungsantisemitismus entwickeln konnte. So wenig offensichtlich diese Intention vordergründig auch sein mag, so sehr ist doch die Frage nach dem historischen Formwandel bestimmter gesellschaftlicher Momente innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Entwicklung, die mit der Racket-Theorie gestellt wird, mit der Frage nach den sich wandelnden Erscheinungsformen des Antisemitismus verknüpft. Auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten der Welt hatten Judenfeinde barbarisch gewütet und gemordet. Nie zuvor jedoch hatte der Antisemitismus eine dem Nationalsozialismus vergleichbare mörderische Gestalt angenommen. Im Nationalsozialismus wurde die Vernichtung der Juden systematisch, unter Aufwendung aller organisatorischen und technologischen Möglichkeiten des Industriezeitalters betrieben; vor allem jedoch wurden ihr alle anderen Zwecke der Volksgemeinschaft untergeordnet. Der Judenmord wurde auch im gesellschaftlichen Maßstab, was er der antisemitischen Intention schon immer war: Selbstzweck. Die Vernichtung der europäischen Juden betrieb man um ihrer selbst willen.

Lassen sich die Racketstrukturen als Macht begreifen, die keine Relativierung, etwa durch bürgerliche Vermittlungsinstanzen mehr kennt, so stellt sich zwingend die Frage, wie die nachbürgerliche Funktionsweise der Racketgesellschaft mit dem Antisemitismus und dessen Wandel zusammenhängt. Bezogen auf den Nationalsozialismus, an dem die Racket-Theorie maßgeblich gebildet ist, wird deutlich, dass auch der eliminatorische Antisemitismus, anders als noch der politische Antisemitismus während des Liberalismus, keinerlei Relativierung mehr kennt. Nicht mehr »›Wenn der Jude sich nicht bekehrt…‹« heißt es dann, wie noch in »differenzierten Gesellschaftssystemen«, wie Horkheimer schreibt, sondern nur noch: »›Der Jude wird verbrannt.‹«[1] Der Vernichtungswahn ist grenzenlos und absolut. Zugleich ist der Antisemitismus für die Frage nach der politischen Einheit in der Racketgesellschaft elementar – als das durch die Rivalität der Rackets hindurch einheitsstiftende Moment, wie in der von Carl Schmitt antizipierten und vom Nationalsozialismus praktisch vollzogenen Bestimmung der Juden zum totalen Feind. Angesichts dessen ließe sich argumentieren, dass der so behauptete elementare Zusammenhang von Racketgesellschaft und eliminatorischem Antisemitismus den Racketbegriff für all jene gesellschaftlichen Konstellationen unbrauchbar macht, in denen der Vernichtungsantisemitismus nicht maßgeblich ist, die Kritik der Racketgesellschaft also lediglich den Nationalsozialismus analysiere. Doch wird hier keinesfalls behauptet, dass der Zusammenhang von Racketsruktur und Antisemitismus zwangsläufig sei. Dem Antisemitismus ist jedoch ein der pathologischen Paranoia ähnliches Moment wesentlich, das von der Grundstruktur der Racketgesellschaft noch bestärkt und radikalisiert wird, weil diese Grundstruktur ebenfalls eine paranoide ist: als vermittlungslose kennt sie nur den Gegensatz von drinnen und draußen, einer in keinerlei Weise relativierten Bestimmung von Freund und Feind. Die Freund-Feind-Bestimmung, wie sie von Carl Schmitt formuliert wurde, übersetzt so den paranoiden Charakter des antisemitischen Wahns ins Politische, auf diese Weise konvergiert der Antisemitismus gesellschaftlich tendenziell mit der Grundstruktur des Rackets. Das ist unter anderem ausschlaggebend dafür, weshalb der Antisemitismus jenseits der Souveränität zum politischen einheitsstiftenden Moment werden kann. Ob und welche Rolle der Antisemitismus in einer in Rackets zerfallenden Gesellschaft aber tatsächlich spielt, bleibt nichtsdestotrotz anhand der je konkreten gesellschaftlichen Konstellation weiterhin zu untersuchen.

Anders als der Paranoiker ist der Antisemit in seiner Objektwahl frei, dies gilt für Gesellschaften nicht weniger wie für Einzelne. Um das Zusammenwirken von Racketgesellschaft und Antisemitismus zu analysieren, muss nicht nur bei der Gesellschaft, sondern auch beim Einzelnen angesetzt werden, bei den »subjektiven Bedingungen der objektiven Irrationalität«.[2] Im psychischen Haushalt des Einzelnen ist der Antisemitismus als Triebkraft verortet. Wie auch bereits aus den vorangegangenen Kapiteln deutlich geworden ist, betrachteten Horkheimer und Adorno den Hass auf die Zivilisation als Wesenskern des Antisemitismus. So schreibt Horkheimer 1943 hinsichtlich der von Adorno und ihm entwickelten Typologie der Antisemiten, wie sie in ausgereifter Form später in die *Studien zum autoritären Charakter* eingeht, der Zivilisationshass sei jenes Motiv, das alle Typen von Antisemiten verbinde.[3]

Gewalt und Versagung, die die Subjektivierung des Individuums gegenüber der Natur für die Menschen mit sich brachten, blieben – angesichts der sich entwickelnden gesellschaftlich-zivilisatorischen Möglichkeiten – in zunehmendem Maße unkompensiert. Dieses Motiv des Antisemitismus, dass sich schon im christlich motivierten Antijudaismus, etwa unter dem Stichwort

1 Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. 19 Bände. Frankfurt am Main 1987–1996, HGS 12, S. 279.

2 Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bände. Frankfurt am Main 1970–1986, AGS 8, S. 42.

3 Vgl. HGS 12, S. 180.

des Opferverzichts,[4] wiederfinden lässt, durchzieht die Geschichte der Judenfeindschaft. Wenn Horkheimer daher im Dezember 1943 schreibt, »despite the tremendous importance of economic and social tendencies, antisemitism is fundamentally a psychological phenomenon«,[5] so unterstreicht er damit den Zugang, den die Kritische Theorie zur Analyse des Antisemitismus wesentlich wählt. Während Adorno und Horkheimer auf die Psychoanalyse rekurrieren als Resultat der Erkenntnis, dass es gesellschaftliche Phänomene gibt, die sich mit den Mitteln der Kritik der politischen Ökonomie *allein* nicht mehr analysieren lassen, so ist ihnen doch bewusst, dass der gesellschaftliche Formwandel auch in Bezug auf den Antisemitismus reflektiert werden muss. Eine »Urgeschichte des Antisemitismus«[6] allein auf den psychischen Dispositionen basierend, der perpetuiert wird aus den immer gleichen Motiven, das ist ihnen klar, lässt sich nicht behaupten.[7]
Die Einwirkung der Gesellschaft auf die Psyche wird aber nicht in einer vulgär-funktionalistischen Weise zu erklären versucht, die den Antisemitismus als bloße Folge eines gesellschaftlichen Missstandes darstellt und damit rationalisieren würde. Ziel ist, so Adorno bereits im September 1940, eine »nicht rationalistische Erklärung des Antisemitismus«[8]. Horkheimer und er versuchen daher mit Hilfe der Psychoanalyse zu zeigen, dass bestimmte Züge und Entwicklungen der Realität auf fatale Weise mit der Triebdynamik des Individuums korrespondieren. Wie bereits gezeigt, gilt dies auch für die Charakterstruktur des Individuums in der Racketgesellschaft, des Racketeers.

Hinter die aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse zurückgehend, lässt sich mit den analytischen Mitteln der Gegenwart auch der vorbürgerliche Judenhass nur rekonstruktiv, also ausgehend von seiner gegenwärtigen Form, und damit als Antisemitismus begreifen. Dies gilt auch für die Projektion psychoanalytischer Kategorien auf die Vergangenheit. Erkenntnisse darüber, wie sich die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse mit den psychischen Dispositionen der Antisemiten verschränken beziehungsweise diese begünstigen, könnten dazu dienen, die Entstehungsgeschichte des Antisemitismus auch aus einer dialektisch-anthropologischen Perspektive zu betrachten, der sich die beiden Autoren der *Dialektik der Aufklärung* verpflichtet haben und in die auch die Racket-Theorie eingebunden ist. In drastischen Worten beschreiben Horkheimer und Adorno dort, in welch ungeheurem Umfang den Menschen die Zivilisationsgeschichte als gewaltvolles Schicksal bloß widerfahren sei. Mit ihrer Entwindung aus der Natur haben sie den Bruch von Subjekt und Objekt vollzogen, der bereits in der ersten nicht instinktgeleiteten lebenserhaltenden Handlung der Menschen seinen Ursprung hat und haben sich, selbst Natur, der Natur als deren Herrscher entgegengesetzt. Im Gang der Zivilisation wird »die Beherrschung der Natur drinnen und draußen zum absoluten Lebenszweck gemacht«[9], »Herrschaft als Entzweiung«[10] verfestigt sich blind, anstatt sie als Resultat der mit sich selbst entzweiten Natur zu reflektieren und so abzumildern.[11] Der von den Autoren thematisierte Zusammenhang von Phylogenese und Ontogenese, wonach sich das Furchtbare, das sich die Menschheit habe antun müssen, »bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war«, auf bestimmte Weise »noch in jeder Kindheit wiederholt«[12], führt auf die von Horkheimer beispielsweise in *Vernunft und Selbsterhaltung* thematisierte Verinnerlichung der Gewalt, die sich im Laufe des Zivilisationsprozesses vollzieht, sich in jedem Individuum aufs Neue abspielt und die Subjektkonstitution ausmacht.[13]
Zu dieser Verinnerlichung von Gewalt gehört auch die Unterdrückung des Verlangens, die Trennung des Selbst von der Natur durch Mimesis zu überwinden. Der Wunsch danach, das mühsam errungene Selbst wieder regressiv in die Natur aufzulösen, bleibt in der unreflektiert gebliebenen Herrschaft als Entzweiung aufrecht erhalten, ja er scheint zur gewaltsamen Zurichtung des Individuums zum Subjekt die einzige Alternative.[14] Doch bereits der Wunsch nach Mimikry richtet sich gegen das Prinzip der Zivilisation, das weithin darin besteht, »daß mimetische in rationale Verhaltensweisen überführt werden«, wie Horkheimer in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* formuliert.[15] »Zivilisation«, so Horkheimer und Adorno in den *Elementen*,

4 Gunnar Heinsohn schreibt hierzu: »In der Sublimierung muß die Erregung, die nicht mehr schnell – und erlaubt – als opferlicher Aggressionsakt nach außen abgeführt werden darf, im Selbst festgehalten und dort – wenn irgend möglich – unzerstörerisch in Liebe für den Nächsten und Einsatz für die Gerechtigkeit umgewandelt werden. Mit diesem äußerst schwierigen Verlangen stellt sich das Judentum tatsächlich gegen die gesamte übrige Menschheit. […] Im antijüdischen Ausbruch mischt sich deshalb der Zorn darüber, daß die schlichte Existenz von Juden das Opfer als abseitig und rückständig erweist, mit der Bewunderung dafür, daß Völker ohne Opferkult zu leben vermögen […]« (Gunnar Heinsohn: Was ist Antisemitismus? – Der Ursprung von Monotheismus und Judenhass. Warum Antizionismus? Frankfurt am Main 1988, S. 21 f.) Die Juden wurden also sowohl für den zivilisatorisch notwendigen Triebverzicht als auch für regressiv-mimetisch trieborientierte Verhaltensweisen verantwortlich gemacht. Auf den zweiten Aspekt wird im Weiteren besonderes Augenmerk gelegt.

5 HGS 17, S. 521. – Bei Horkheimer heißt es weiter: »It is one of the destructive human attitudes closely related to other expressions of hatred, and part of a neurotic syndrome which we might well call anti-democratic. Therefore, an organized investigation into the psychology of antisemitism is in no way a matter concerning Jews exclusively, but it is of the greatest importance for all who are interested in the fate of democratic civilisation.« (HGS 17, S. 521 f.)

6 HGS 5, S. 22.

7 Vergleiche hierzu auch die entsprechende Anmerkung Adornos in seinen Gedanken zum Antisemitismusprojekt, die er in einem Brief an Horkheimer vom 18. September 1940 formuliert: »Eine zureichende und über den Pluralismus einzelner ›Gründe für den Judenhaß‹ hinausgehende Theorie des Antisemitismus dürfte vom Gelingen einer Urgeschichte des Antisemitismus abhängen. Diese Urgeschichte kann nicht, wie Freud es vermutet hat, als psychologische gegeben werden, sondern muß versuchen, den Ursprung in archaischen, aber gesellschaftlich realen Bewegungen aufzusuchen.« (HGS 16, S. 761 f.)

8 HGS 16, S. 761.

9 Ebd., S. 5.

10 Ebd., S. 63.

11 Das utopische Moment dieses Gedankens führen Horkheimer und Adorno als Ziel der Aufklärung aus: »In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an […]. Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung, ohne die Geist nicht existiert. Durch die Bescheidung, in der dieser als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt, zergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt.« (HGS 5, S. 63.) »Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt […].« (Ebd., S. 64.)

12 Ebd., S. 56.

13 Ebd., S. 325.

14 »Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst.« (HGS 5, S. 55.)

15 HGS 6, S. 125.

»hat anstelle der organischen Anschmiegung ans andere, anstelle des eigentlich mimetischen Verhaltens, zunächst […] die organisierte Handhabung der Mimesis und schließlich […] die rationale Praxis, die Arbeit, gesetzt. Unbeherrschte Mimesis wird verfemt«.[16]

Die Tabuierung unbeherrschter Mimesis ist gemäß der Analyse von Horkheimer und Adorno für die Entstehung des Antisemitismus zentral. Bestand einerseits die »Bedingung der Zivilisation«[17], wie sie sich weltgeschichtlich ereignet hat, darin, die Welt in einer bloß objektivierenden Verhaltensweise wahrzunehmen, wie es der *Arbeit* eigen ist[18], ist also das Ich gerade in der *Verhärtung* gegen jede Versuchung geschmiedet worden, »sich wieder aufgehen zu lassen im Auf und Nieder der umgebenden Natur«[19], so verliert diese Verhärtung im Vollzug des Zivilisationsprozesses jeden Rest von Rationalität. Sie reicht zurück zum »religiösen Bilderverbot über die soziale Ächtung von Schauspielern und Zigeunern bis zur Pädagogik, die den Kindern abgewöhnt, kindisch zu sein«[20] und wird schließlich, so die *Dialektik der Aufklärung*, völlig verdrängt: »In der bürgerlichen Produktionsweise wird das untilgbar mimetische Erbe aller Praxis dem Vergessen überantwortet.«[21] Die Versagung sei indes so total geworden, dass sie aus dem Bewusstsein verdrängt werden muss. So erfahren die ihre Entbehrungen Verdrängenden »ihre eignen tabuierten mimetischen Züge erst an manchen Gesten und Verhaltensweisen, die ihnen bei anderen begegnen, und als isolierte Reste, als beschämende Rudimente in der rationalisierten Umwelt auffallen. Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu vertraut.«[22]
Doch nicht allein, dass das Verbot der Mimesis verdrängt wird, steigert das Ressentiment gegen jene, die dem mimetischen Impuls nachzugeben scheinen. Dass die Versagung, trotz der sich potenziell steigernden Möglichkeiten, die Gesellschaft unter weniger Qualen, Gefahren und Mühsal zu reproduzieren, zunehmend ohne Gratifikation von statten geht, weckt gleichermaßen den Hass auf die Zivilisation wie auf jene, die sich ihr scheinbar entziehen. Horkheimer führt dies in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* aus: »Wenn die endgültige Verleugnung des mimetischen Impulses nicht verspricht, die Möglichkeiten des Menschen zu erfüllen, wird dieser Impuls stets auf der Lauer liegen, bereit, als eine zerstörerische Kraft hervorzubrechen.«[23] Ohne Hoffnung auf Glück und Änderung dieses kaum erträglichen Status Quo in einem Sinne, der den geleisteten Verzicht belohnt, werde der unterdrückte mimetische Impuls »niemals wirklich überwunden. Die Menschen fallen auf ihn in einer regressiven und verzerrten Form zurück.«[24] Und das Racket entspricht der gesellschaftlichen Form, in der diese Impulse ebenso entfesselt ausgelebt werden können wie sie gleichermaßen verstärkt werden.
Denn während der mimetische Wunsch in die tieferen Schichten des Ich verdrängt werden muss, wo er gleichwohl lebendig bleibt, schwindet mit der gesellschaftsgeschichtlichen Stellung des Individuums jede Hoffnung, für die erfolgte Verdrängungsleistung entschädigt zu werden, gar auf die Erfüllung von Glück, zunehmend dahin. Dies gilt insbesondere für die nachliberale Gesellschaft, in der das Individuum angesichts der großen Verbände und Rackets seiner vollständig erscheinenden Ohnmacht gewahr wird. An diesen Zusammenhang knüpft Horkheimers und Adornos These von der psychischen Disposition zum Antisemitismus an.
Ein wichtiger Begriff, um sich den innerpsychischen, für den Antisemitismus bedeutsamen Vorgängen analytisch anzunähern, ist jener der Idiosynkrasie:

»Die Motive, auf die Idiosynkrasie anspricht, erinnern an die Herkunft. Sie stellen Augenblicke der biologischen Urgeschichte her: Zeichen der Gefahr, bei deren Laut das Haar sich sträubte und das Herz stillstand. In der Idiosynkrasie entziehen sich einzelne Organe wieder der Herrschaft des Subjekts; selbständig gehorchen sie biologisch fundamentalen Reizen. […] Für Augenblicke vollziehen sie die Angleichung an die umgebende unbewegte Natur.«[25]

Die Idiosynkrasie trägt also selbst ein Moment der Mimikry in sich, in der Schreckstarre, in der der psychosomatische Zusammenhang des Individuums sich der Kontrolle des Ich entzieht und in Schrecken, Abscheu oder ähnlichen Reaktionen erstarrt – daher geht mit dieser Form der Mimesis, der Angleichung an die umgebende Natur, zugleich ein Moment der Verhärtung einher, die wiederum zum Ich zurückführt.[26] Eine solche idiosynkratische Reaktion kann sich laut Horkheimer und Adorno auch angesichts der Konfrontation mit verdrängten mimetischen Wünschen einstellen, wenn das sich die mimetischen Regungen verbietende Individuum seine unterdrückten mimetischen Bedürfnisse auf andere projiziert, die selbst diesem Bedürfnis scheinbar nachgeben. Als solche Personifikationen fungierten beispielsweise die von Horkheimer genannten ›Zigeuner‹, die mit einer nomadischen Lebensweise in Verbindung gebracht werden. Es wurde bereits erwähnt, dass die Arbeit als objektivierende Verhaltensweise schlechthin verstanden werden kann und somit als der Mimesis entgegengesetzt. Die nomadische Existenzweise wiederum steht gerade unter den Bedingungen der wertförmigen Vergesellschaftung einerseits für Nicht-Arbeit, weil die nomadische Existenz scheinbar nicht an der Warenproduktion beteiligt, sondern symbolisch mit der von der kapitalförmigen Produktion abgespaltenen Zirkulationssphäre verbunden ist. Die Klischees vom Erwerb des Nomaden sind die Gaunerei und der Kleinhandel, Zuschreibungen, mit denen sich durch die Jahrhunderte auch die Juden konfrontiert sehen. Mehr noch als das Verbrechen repräsentiert die nomadische Lebensweise einen mimetischen Wunsch, die Vorstellung von *Glück* ohne Arbeit, also ohne den Zwang zur Verhärtung und Subjektivierung, ohne die Verpflichtung, sich die Natur als deren Beherrscher zum Objekt zu machen. Wie das Verbrechen kann daher auch die nomadische Existenz an die verdrängten mimetischen Wünsche erinnern, die in der idiosynkratischen Reaktion sich Geltung zu schaffen versuchen: »Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu vertraut.«[27]

16 HGS 5, S. 210.
17 Ebd.
18 Vgl ebd.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Ebd., S. 211.
22 Ebd.
23 HGS 6, S. 125 f.
24 HGS 6, S. 126.
25 HGS 5, S. 209 f.
26 Vgl. ebd., S. 209.
27 Ebd., S. 211.

Adorno, der die Juden als »die heimlichen Zigeuner der Geschichte« charakterisiert[28], sieht in den um das Nomadentum rankenden Phantasien eine mögliche Antwort auf die Frage, warum es gerade die Juden sind, auf die sich der idiosynkratisch gewordene Hass konzentriert. Den realen Kern dieser Phantasien identifiziert Adorno wie folgt:

> »In einem sehr frühen Stadium der Geschichte der Menschheit haben die Juden den Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit entweder verschmäht und an der nomadischen Form festgehalten oder diesen Übergang nur unzulänglich und scheinhaft, in einer Art von Pseudomorphose vollzogen.« [29]

Offenbar jedoch, so Adorno weiter, sei die Abwendung von der nomadischen Lebensweise eines der schwersten Opfer gewesen,

> »welches die Geschichte der Menschheit auferlegt hat. Der abendländische Begriff der *Arbeit* und alles mit ihr verbundenen Triebverzichts dürfte mit dem Seßhaft-Werden genau zusammenfallen. Das Bild der Juden repräsentiert das eines Zustands der Menschheit, der die Arbeit nicht gekannt hat, und alle späteren Angriffe gegen den parasitären, raffenden Charakter der Juden sind bloß Rationalisierungen. Die Juden sind die, welche sich nicht haben ›zivilisieren‹ und dem Primat der Arbeit unterwerfen lassen. Das wird ihnen nicht verziehen und deshalb sind sie der Stein des Anstoßes in der Klassengesellschaft. Sie haben sich, könnte man sagen, nicht oder nur widerwillig aus dem Paradies vertreiben lassen. Noch die Beschreibung, die Moses von dem Land, wo Milch und Honig fließen, gibt, ist die des Paradieses. Dieses Festhalten am ältesten Bild des Glücks ist die jüdische Utopie. Es verschlägt dabei nichts, ob der nomadische Zustand in der Tat der des Glücks war. Wahrscheinlich war er es nicht. Aber je mehr die Welt der Seßhaftigkeit, als eine der Arbeit, die Unterdrückung reproduzierte, um so mehr mußte der ältere Zustand als ein Glück erscheinen, das man nicht erlauben, dessen Gedanke man verbieten muß. Dies Verbot ist der Ursprung des Antisemitismus, die Vertreibungen der Juden sind Versuche, die Vertreibung aus dem Paradies seis zu vollenden seis nachzuahmen.«[30]

Abgewehrt werden muss mit dem Hass auf das mit dem Judentum identifizierte Nomadentum jedoch nicht nur eine vorausgegangene, als glücklicher vorgestellte Phase der Menschheitsgeschichte. Als moderne Erscheinung ist der Antisemitismus auch das Resultat einer psychischen Reaktionsbildung auf den Umstand, dass die Arbeit in dieser Form nicht sein muss. Die Abwehr der (phantasierten) Erinnerung an ein fernes Glück, in dem es den Einzelnen nicht zugemutet worden war, sich selbst wie die sie umgebende menschliche und außermenschliche Natur unter Aufwendung massiver Gewalt den Anforderungen der Realität entsprechend zuzurichten, diese Abwehr gilt auch einer möglichen Zukunft, die angesichts einer mit dem gesellschaftlichen Wandel zunehmend tiefer und umfassend empfundenen Ohnmacht der Individuen immer unmöglicher erscheint.

War das magische Zeitalter jenes, in dem die mit der Selbsterhaltung verbundenen Zwecke noch »durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt« verfolgt worden sind[31], also mit dem Versuch, sich der Natur, diese solchermaßen beschwichtigend, zu unterwerfen, so stellt im Mythos das Opfer den Versuch dar, sich die in den Göttern personifizierten Naturgewalten durch die Opfertat zu unterwerfen. Im rationalen Zeitalter schließlich wird die Selbsterhaltung durch Tätigkeit mit der Unterwerfung unter die Arbeit in Verbindung gebracht. Unter dem »Primat der Arbeit«, wie Adorno schreibt, wird die Selbsterhaltung unreflektiert radikalisiert, die Herrschaft durch Entzweiung mit der Natur wird total. Wahrheit als »Eingedenken«[32], wie sie von Horkheimer und Adorno begriffen wird, hätte hingegen den Bruch von Subjekt und Objekt mit dem Anspruch der Versöhnung in sich aufzunehmen. Nur wenn die Subjekte ihrer Naturhaftigkeit und der damit verbundenen Triebansprüche bewusst werden, können sie den herrschaftlichen Anspruch mildern, der sie zu Herrschern über die versklavte Natur versklavt.

Aus der Abwehr des Eingedenkens der Natur im Subjekt jedoch, die mit jeder idiosynkratischen Reaktion auf das Mimetische verbunden ist, resultiert auch der Hass auf jene, die von der Gesellschaft als pathologisch ›Irre‹ denunziert werden. Horkheimer hatte daher schon in *Vernunft und Selbsterhaltung* darauf hingewiesen, dass der Hass auf die Juden »mit der Mordlust gegen die Irren identisch ist«[33]. Da sich die Gesellschaft nicht der Wahrheit, sondern der Selbsterhaltung unter Verhältnissen verpflichtet hat, die ihre Mitglieder zur Preisgabe des Selbst und zur Reduktion auf total fungible Sozialatome zwingen, hat sie also der Wahrheit abgeschworen und unreflektiert »zum Realitätsprinzip entschlossen sich bekehrt«, ganz gleich, wie diese Realität beschaffen ist, ist daher die

> »moralfreie Vernunft, was ihre Durchsetzung auch koste, allmächtig geworden, so soll keiner außerhalb stehen und zuschauen dürfen. Die Existenz eines einzigen Unvernünftigen erhellt die Schande der ganzen Nation. Sein Dasein bezeugt die Relativität des Systems radikaler Selbsterhaltung, das man absolut setzt. Wenn man schon mit jedem Aberglauben so weit aufräumt, daß nur noch Aberglauben überhaupt möglich ist, so darf kein Dummer umhergehen und in seinem schwachen Verstand anderswo das Glück suchen als im unbarmherzigen Fortschritt.«[34]

Wie die Juden ziehen daher die so genannten Irren den Hass gegen die Zivilisation auf sich, da auch sie sich nicht mit gleicher Erbarmungslosigkeit der instrumentellen Ratio der Selbsterhaltung zu unterwerfen scheinen, wie die Verfolger es zu tun sich gezwungen sehen:

> »Der Verdacht des Wahnsinns ist die unversiegbare Quelle der Verfolgung. Sie entspringt dem Mißtrauen in die eigene gesäuberte Vernunft, an der die rationale Zivilisation zugrunde geht.«[35]

Mit dem Mittel des Schmerzes sollen jene an die Realität gebunden werden, aus der sie sich scheinbar in Naturverfallenheit zurücksinken lassen wollen. Der Schmerz, so Horkheimer, wird gegen die Mimesis wie gegen den Geist aufgewandt und »hat seit

28 HGS 16, S. 762.

29 Ebd.

30 Ebd., 763 f.

31 HGS 5, S. 33.

32 Ebd., S. 64.

33 Ebd., S. 347.

34 Ebd.

35 Ebd.

je am sichersten Raison gelehrt. Er bringt die Widerstrebenden und Schweifenden, Phantasten und Utopisten zu sich selbst, ja er reduziert sie auf den Leib, auf einen Teil des Leibs. Im Schmerz wird alles eingeebnet, jeder wird jedem gleich, Mensch und Mensch, Mensch und Tier. Der Schmerz saugt das ganze Leben des Wesens auf, das er ergriffen hat«[36]. Und so bekommen jene, die dem mimetischen Bedürfnis nachgeben, ihr Ich zu transzendieren, qualvoll eingebläut, was es bedeutet, auf bloße Natur reduziert zu sein: »sie sind nichts mehr als Hüllen von Schmerz.«[37] Von den Elektroschocks und anderen Grausamkeiten der Irrenanstalt gibt es aus dieser Perspektive eine Verbindung, die schließlich zu den wahnsinnigen ›Versuchen‹ der Ärzte in den Konzentrations- und Vernichtungslagern führt.

Die These von der gewaltvollen Abwehr der Mimesis als einer Wurzel des Antisemitismus korrespondiert mit Horkheimers materialistischer Kritik des von der bürgerlichen Gesellschaft verleugneten Zusammenhangs von Schmerz, Arbeit, Gewalt, Strafe und Herrschaft. In seinen Anmerkungen *Zur Rechtsphilosophie* thematisiert Horkheimer den Umstand, dass sich der Schmerz als gewollte Wirkung der Strafe nie gegen einen Feind, sondern nur gegen einen wehrlosen Menschen richten könne[38]; ihm, dem Ohnmächtigen gegenüber, wende die Macht den Schmerz aber methodisch an.[39]

Das Verhältnis von Macht und Ohnmacht im Medium des Schmerzes taucht auch in der *Dialektik der Aufklärung* wieder auf und erweist sich ebensosehr als Grundmuster des Antisemitismus, wie es der Grundkonstellation der Rackets entspricht. Mimesis als Versuch, durch Angleichung statt durch Tätigkeit beziehungsweise Ausübung von Herrschaft den Schrecken der menschlichen und außermenschlichen Natur zu bannen, ist stets, als Geste der Beschwichtigung, zugleich ein Zeichen von Machtlosigkeit angesichts der bedrohlichen Natur. So wird mit dem mimetischen Wunsch auch die alte Angst vor Vernichtung verdrängt, die nun, personifiziert, in den Gesten derer wiederkehrt, die der Mimesis scheinbar nachgeben, sich dem Prinzip der Selbsterhaltung angeblich nicht mit Haut und Haar verschrieben haben: »Juden, Asoziale, Irre«[40]. Der ganze Hass richtet sich gegen jene, an denen das Unbehagen, die Unlust aufscheint, die die dumpfe Erinnerung an die archaische Existenzangst, die doch eine der Gegenwart ist, mit sich bringt. Im Falle der Juden ist »die undisziplinierte Mimik« der Ohnmächtigen das ihnen über Jahrhunderte aufgeprägte

> »Brandzeichen der alten Herrschaft, in die lebende Substanz der Beherrschten eingeprägt und kraft eines unbewußten Nachahmungsprozesses durch jede frühe Kindheit hindurch auf Generationen vererbt, vom Trödeljuden auf den Bankier. Solche Mimik fordert die Wut heraus, weil sie angesichts der neuen Produktionsverhältnisse die alte Angst zur Schau trägt, die man, um in ihnen zu überleben, selbst vergessen mußte. Auf das zwangshafte Moment, auf die Wut des Quälers und des Gequälten, die ungeschieden in der Grimasse wieder erscheinen, spricht die eigene Wut im Zivilisierten an. Dem ohnmächtigen Schein antwortet die tödliche Wirklichkeit, dem Spiel der Ernst.«[41]

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Vgl. HGS 12, S. 262.

39 Vgl. ebd.

40 HGS 5, S. 348.

41 Ebd., S. 212.

Die angstgespeiste Wut des Gequälten wie die hasserfüllte Wut des Quälers sind also ebenso wenig identisch wie die mimetische Regung es ist, die aus beider Grimassen spricht. Zwar wirken beide gespielt, so Horkheimer und Adorno, die Gründe dafür jedoch sind höchst unterschiedlich. Beim Gequälten wirkt die Grimasse aufgesetzt, weil in ihr die Unlust, die das Dasein unter den bestehenden Verhältnissen mit sich führt, offen zur Schau gestellt wird:

> »Sie scheint sich dem Ernst des Daseins zu entziehen, indem sie ihn fessellos eingesteht: so ist sie unecht. Aber Ausdruck ist der schmerzliche Widerhall einer Übermacht, *Gewalt, die laut wird in der Klage.* Er ist stets übertrieben, wie aufrichtig er auch sei, denn, wie in jedem Werk der Kunst, scheint in jedem Klagelaut die ganze Welt zu liegen.«[42]

Wie im Schrei des kleinen Kindes, das seine Unlust offen artikuliert, die Klage über den Schmerz an der ganzen Welt laut wird, weiß der Erwachsene, dem der Schrei, der den nur allzu bekannten Affekt artikuliert, ins Mark fährt, dass nicht die Klage, sondern nur die gerichtete Tätigkeit die Erfüllung der Triebwünsche bringen kann:

> »Angemessen ist nur die Leistung. Sie und nicht Mimesis vermag dem Leiden Abbruch zu tun. Aber ihre Konsequenz ist das unbewegte und ungerührte Antlitz, schließlich am Ende des Zeitalters das Baby-Gesicht der Männer der Praxis, Politiker, Pfaffen, Generaldirektoren und Racketeers.«[43]
>
> Noch die Grimasse unterliegt also dem mimetischen Tabu. Die Grimasse der Quäler, der Antisemiten, ist daher aufgesetzt, ihre Idiosynkrasie gegen Mimesis, wo sie jener freien Lauf lassen, angedreht und bereits rationalisiert.[44] Ihr
>
> »Geheul ist so kalt wie das Geschäft. Sie enteignen noch den Klagelaut der Natur und machen ihn zum Element ihrer Technik. […] Vom Wehlaut des Opfers, der zuerst Gewalt beim Namen rief, ja, vom bloßen Wort, das die Opfer meint: Franzose, Neger, Jude, lassen sie sich absichtlich in die Verzweiflung von Verfolgten versetzen, die zuschlagen müssen. *Sie sind das falsche Konterfei der schreckhaften Mimesis.*«[45]

Das mimetische Element wird also benutzt, um die antisemitische Gewalt als Notwehrhandlung zu legitimieren, die angedrehte Idiosynkrasie erweist sich als verwandt dem Wahn der Paranoia, doch anders als diese pathologische Verhaltensweise dient der Hass auf die Juden dazu,

> »daß man ohne offenkundige Verletzung des Realitätsprinzips, gleichsam in Ehren, der mimetischen Verlockung nachgeben kann. Sie können den Juden nicht leiden und imitieren ihn immerzu. Kein Antisemit, dem es nicht im Blute läge, nachzuahmen, was ihm Jude heißt.«[46]

42 Ebd.

43 Ebd., S. 214.

44 Vgl. ebd., S. 213.

45 Ebd., S. 212 f.; Herv. nicht im Original.

46 Ebd., S. 213.

Die antisemitische Parodie ist daher »mimetische Chiffre«[47], »Mimesis der Mimesis«[48].

»Verkleidet als Anklage erst feiert das unterschwellige Gelüste der Einheimischen, zur mimetischen Opferpraxis zurückzukehren, in deren eigenem Bewußtsein fröhliche Urständ. *Ist alles Grauen der zivilisatorisch erledigten Vorzeit durch Projektion auf die Juden als rationales Interesse rehabilitiert*, so gibt es kein Halten mehr.«[49]

Die Juden personifizieren in der pathischen Projektion der Antisemiten also, was man selbst an ihnen vollziehen will, der barbarische Akt wird als Selbstverteidigung der verfolgten Unschuld inszeniert: Die solchermaßen als rational erklärte grausame Tat kann nun »real vollstreckt werden, und die Vollstreckung des Bösen übertrifft noch den bösen Inhalt der Projektion«.[50]
Nicht nur im Sinne einer Notwehrhandlung wird die antisemitische Gewalt rationalisiert, überdies weiß sich der Antisemit im Einklang mit dem Tabu, das sich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse hindurch artikuliert.[51] Ihm ist die gewaltvolle Hingabe an die antisemitische Projektion, die von Horkheimer und Adorno treffend als »Widerspiel zur echten Mimesis« bezeichnet wird[52], die Hingabe an diese pathische Form der Mimesis und die durch sie ausgelebte Lust jedoch

»nur gestattet, wenn das Verbot durch Rationalisierung im Dienst wirklich oder scheinbar praktischer Zwecke suspendiert wird. Man darf dem verpönten Trieb frönen, wenn außer Zweifel steht, daß es seiner Ausrottung gilt. […] Als verachtete, sich selbst verachtende, wird die mimetische Funktion hämisch genossen. […] Indem der Zivilisierte die versagte Regung durch seine unbedingte Identifikation mit der versagenden Instanz desinfiziert, wird sie durchgelassen.«[53]

Die pathische Mimikry der Antisemiten also entspringt nicht einer spontanen idiosynkratischen Reaktion, auf welche sie sich berufen[54]; sie ist angedreht, und die hemmungslose Gewalt, an den Juden verübt, wird im Pogrom als einem Fest der Lockerung des Tabus inszeniert:

»Um den Augenblick der autoritären Freigabe des Verbotenen zu zelebrieren, versammeln sich die Antisemiten, er [der Antisemitismus] allein macht sie zum Kollektiv, er konstituiert die Gemeinschaft der Artgenossen.«[55]

Dabei, so Horkheimer und Adorno, verschlägt es wenig, »ob die Juden als Individuen wirklich noch jene mimetischen Züge tragen«[56], die mit ihnen ausgerottet werden sollen; worauf es ankommt ist, dass an ihnen ihre Ohnmacht abermals bekräftigt werden soll, in der Bestätigung der Ohnmacht der armen Schutzlosen stellt sich die »Harmonie der Volksgemeinschaft automatisch her«[57], das politische Einheit stiftende Moment:

»Getilgt soll werden, was bloß vegetieren will. In den chaotisch-regelhaften Fluchtreaktionen der niederen Tiere, in den Figuren des Gewimmels, in den konvulsivischen Gesten von Gemarterten stellt sich dar, *was am armen Leben trotz allem sich nicht ganz beherrschen läßt*: der mimetische Impuls. Im Todeskampf der Kreatur, am äußersten Gegenpol der Freiheit, scheint die Freiheit unwiderstehlich als die durchkreuzte Bestimmung der Materie durch. Dagegen richtet sich die Idiosynkrasie, die der Antisemitismus als Motiv vorgibt.«[58]

Freiheit wird also selbst in Marter und Tod als deren äußerster Negation, durch ihre Abwesenheit hindurch,[59] noch sichtbar; auch dies trägt bei zur antisemitischen Raserei, die weitermachen muss, bis noch der letzte Jude getötet ist, in der Hoffnung, das ersehnte Ziel dann endlich zu erreichen.[60] Dieses Ziel, die Vernichtung der armen Ohnmacht, die flehentlich bloß vegetieren will, ist die Bestätigung der Allgewalt der Macht, aus der es kein Entrinnen gibt. Auch dies entspricht der Grundstruktur des Rackets: Das Leben soll endgültig in die Schranken des einzig noch möglich erscheinenden verwiesen werden, »des schrankenlosen Grauens«[61]. Die Individuen sollen sich darein finden, dass ihr Triebverzicht auf die Spitze getrieben und dennoch vollkommen sinnlos bleiben wird, und diesem Zusammenhang entsprechend steht der Antisemitismus jedem rationalen Zweck gerade *entgegen*:

»Im läppischen Zeitvertreib des Totschlags wird das sture Leben bestätigt, in das man sich schickt. Erst die Blindheit des Antisemitismus, seine Intentionslosigkeit, verleiht der Erklärung, er sei ein Ventil, ihr Maß an Wahrheit.«[62]

---

47 Ebd.

48 Ebd., S. 214.

49 Ebd., S. 215 f.; Herv. nicht im Original.

50 Ebd., S. 216.

51 Der Psychoanalytiker Otto Fenichel hat diesen Mechanismus als konformistische Rebellion bezeichnet und entlang der antisemitischen Pogrome im zaristischen Russland beschrieben: »Die Menschen befanden sich in einem Konflikt zwischen einer Neigung zum Aufruhr und jenem Respekt vor der Obrigkeit, zu dem sie erzogen worden waren. Der Antisemitismus verschaffte ihnen die Möglichkeit, diese beiden einander widersprechenden Bestrebungen zugleich zu befriedigen. Sie konnten sich sowohl ihrer Neigung zum Aufruhr in destruktiven Aktionen gegen wehrlose Menschen hingeben wie auch ihrer Neigung zu respektvollem Gehorsam als Antwort auf die Befehle der herrschenden Mächte. […] Die Leute glaubten, ihre Feinde seien gleichermaßen die Feinde der herrschenden Mächte.« (Otto Fenichel: Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus. In: Ernst Simmel (Hg.): Antisemitismus. Frankfurt am Main 2002, S. 38.)

52 HGS 5, S. 217.

53 Ebd., S. 214.

54 Vgl. ebd., S. 209.

55 Ebd., S. 214.

56 Ebd., S. 215.

57 Ebd.

58 Ebd., S.213; Herv. nicht im Original.

59 Daher auch der Titel von Horkheimers zentralem Racketfragment, *Die Rackets und der Geist*, der diesen Gegensatz trefflich pointiert: ohne Geist ist Freiheit nicht denkbar, das Racket bildet den Gegensatz beider.

60 In der *Kritik der instrumentellen Vernunft* zeichnet Horkheimer diesen Gedanken triebtheoretisch nach. Er verdeutlicht, dass der nach außen verlagerte Konflikt, der aus dem Tabu des Mimetischen resultiert, auch als Verlagerung und Projektion von Triebwünschen nach außen begriffen werden kann. Da die Bewältigung des inneren Konflikts misslingt, führen die Subjekte in der Gesellschaft mit Wut aus, was sie innerlich »zu erreichen außerstande gewesen« sind (HGS 6, S. 129).

61 HGS 5, S. 213.

62 Ebd., S. 200.

Die antisemitische Meute, die »weder ökonomisch noch sexuell auf ihre Kosten kommt, haßt ohne Ende; sie will keine Entspannung dulden, weil sie keine Erfüllung kennt«[63]. Horkheimer und Adorno sprechen von einem *dynamischen Idealismus* der Antisemiten, denn sie versuchen ihre Mordlust mit rationalen Motiven, die der Allgemeinheit gewidmet seien, zu adeln,[64] was schließlich misslingen muss: »

> Da sie aber die Geprellten bleiben, was sie freilich insgeheim schon ahnten, fällt schließlich ihr erbärmliches rationales Motiv, der Raub, dem die Rationalisierung dienen sollte, ganz fort und diese wird ehrlich wider Willen. Der unerhellte Trieb, dem sie von Anfang an verwandter war als der Vernunft, ergreift von ihnen ganz Besitz. […] Die Tat wird wirklich autonomer Selbstzweck, sie bemäntelt ihre eigene Zwecklosigkeit. Immer ruft der Antisemitismus erst noch zu ganzer Arbeit auf. Zwischen Antisemitismus und Totalität bestand von Anbeginn der innigste Zusammenhang. Blindheit erfaßt alles, weil sie nichts begreift.«[65]

Diese begriffslose Blindheit illustrieren Horkheimer und Adorno am klinischen Begriff des Paranoikers. Diesem wird die ganze Welt zum Feind, sie ist ihm »bloße Gelegenheit für seinen Wahn«:

> »Indem der Paranoiker die Außenwelt nur perzipiert, wie es seinen blinden Zwecken entspricht, vermag er immer nur sein zur abstrakten Sucht entäußertes Selbst zu wiederholen. […] *Die Geschlossenheit des Immergleichen wird zum Surrogat von Allmacht.* […] Seine Systeme sind lückenlos.«[66]

Auch die Paranoia, so Horkheimer und Adorno in den *Elementen des Antisemitismus*, resultiert letztlich, wie die Neurose, aus der »Übertragung gesellschaftlich tabuierter Regungen des Subjekts auf das Objekt«[67]. »Unter dem Druck des Über-Ichs projiziert das Ich die vom Es ausgehenden, durch ihre Stärke« dem Ich selbst gefährlichen Triebwünsche, darunter die Aggression,

> »als böse Intentionen in die Außenwelt und erreicht es dadurch, sie als Reaktion auf solches Äußere loszuwerden, sei es in der Phantasie durch Identifikation mit dem angeblichen Bösewicht, sei es in der Wirklichkeit durch angebliche Notwehr«.[68]

Der Paranoiker jedoch radikalisiert diesen Mechanismus letztlich zu einem universalen Zerstörungsdrang[69], denn die Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung geht bei ihm vollkommen verloren.[70] Er erfährt die eigene externalisierte Aggression nur mehr, nach deren Maß, als »den Feind in der Welt, um ihr besser gewachsen zu sein«[71]. Das Ich des Paranoikers wird bei einer ausgeprägten Pathologie Teil einer umfassenden apokalyptischen Vision:

> »Das zwangshaft projizierende Selbst kann nichts projizieren als das eigene Unglück, von dessen ihm selbst einwohnendem Grund es doch in seiner Reflexionslosigkeit abgeschnitten ist. […] Dem Ich, das im sinnleeren Abgrund seiner selbst versinkt, werden die Gegenstände zu *Allegorien des Verderbens*, in denen der Sinn seines eigenen Sturzes beschlossen liegt.«[72]

Während der Paranoiker jedoch bei der Wahl des Objekts, auf das er seine ihm zur apokalyptischen Bedrohung auswachsenden Aggressionen projiziert, »den Gesetzen seiner Krankheit«[73] zu folgen gezwungen ist, verhält es sich beim Antisemiten anders. Denn seine Objektwahl, sein verrätselter Bote des Verderbens, ›der Jude‹, ist wie bereits dargestellt, in hohem Maße gesellschaftlich bestimmt, sowohl in gesellschaftsgeschichtlich-kapitalspezifischem wie auch in dialektisch-anthropologischem Sinne. Die begriffslose Blindheit des Antisemiten ist daher anders als die des klinisch Paranoiden nicht Ausdruck beziehungsweise Resultat einer individuellen Pathologie. Dies macht auch den Unterschied der Konfrontation des klinisch Paranoiden und des Antisemiten mit der Realität aus: während jener vor der Gesellschaft als irre, krank, jedenfalls als nicht realitätskonform auffällt, ist der Antisemitismus ein vielseitig geteiltes Phänomen, der Hass auf ›den Juden‹ als »Objekt der Krankheit«, die keine ist, wird als scheinbar »realitätsgerecht bestimmt«, das Wahnsystem erscheint als vernünftige Norm in der Welt[74]; der Antisemit bekommt seinen Wahn, zumindest innerhalb des antisemitischen Kollektivs, dem er zugehört, als vernünftig bestätigt. Ernst Simmel argumentiert in seiner klassischen Studie zu »Antisemitismus und Massen-Psychopathologie«[75] ganz ähnlich: »Der einzelne Antisemit ist *kein* Psychotiker – er ist normal.«[76] Wenn er sich jedoch einer »Gruppe anschließt, wenn er zum Bestandteil einer Masse wird«, trage er mit seinem Antisemitismus »dazu bei, einen Massenwahn zu erzeugen, an den sämtliche Mitglieder der Gruppe glauben«.[77] Sicherlich stellt sich hier zunächst die Frage, was Simmel mit normal meint. Seine Aussage lässt sich so interpretieren, dass der Antisemit mit seiner paranoiden Weltsicht eben kein Wahn*kranker* ist, der den Gesetzen seiner Krankheit gehorchen muss.[78] Auch Adorno argumentiert, es sei völlig falsch, sich Antisemiten,

> »wie es vielfach geschieht, als Psychotiker, als Irre vorzustellen. Vielmehr *bewahrt* das kollektive Wahnsystem, dem sie sich verschreiben […] offenbar vor der offenen Psychose – der abgekapselte Wahn erlaubt ihnen, in anderen Regionen nur um so ›realistischer‹ sich zu verhalten. Das pathische Moment steckt bei ihnen eher in diesem Realismus selber, einer bestimmten Art von Kälte und Affektlosigkeit, die ihnen den Konflikt des Neurotikers erspart.«[79]

63 Ebd., S. 201.

64 Dies gilt jedoch im Grunde nur für den Judenhass der bürgerlichen Gesellschaft, während Horkheimer und Adorno im Folgenden den Umschlag im Antisemitismus in der Racketgesellschaft markieren.

65 HGS 5, S.201; Herv. nicht im Original.

66 Ebd., S. 220 f.; Herv. nicht im Original.

67 Ebd., S. 222.

68 Ebd.

69 Vgl. ebd.

70 Vgl. ebd., S. 223.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 222; Herv. nicht im Original.

73 Ebd., S. 217.

74 Ebd.

75 Ernst Simmel: Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: Ders. (Hg.): Antisemitismus. Frankfurt am Main 2002.

76 Ebd., S. 68.

77 Ebd.

78 Vgl. HGS 5, S. 217.

79 AGS 8, S. 439; Herv. nicht im Original.

Die paranoide Weltsicht des Antisemiten korrespondiert daher auf eine Weise mit der Freund-Feind-Unterscheidung der Racketgesellschaft, die diese seine Sicht in hohem Maße als realitätsgerecht erscheinen lässt und rettet ihn gewissermaßen vor dem individuellen Wahnsinn, weshalb der Sozialpsychologe Pohl treffend von der »[n]ormalisierende[n] Funktion eines kollektiven Wahns« wie dem Antisemitismus spricht.[80] Der klinisch Paranoide und der Antisemit teilen jedoch die apokalyptische Weltsicht, weil beiden die Fähigkeit zur Außenwahrnehmung und Selbstreflexion verloren gegangen ist, deren Stärkung nach Horkheimer und Adorno das wirksamste Mittel gegen Antisemitismus bildet.[81] Antisemit und Paranoiker wollen vernichten, weil sie selbst sich als von der Vernichtung Bedrohte halluzinieren. Darin also konvergieren der individuelle Wahn des Paranoiden und der kollektiv geteilte, gesellschaftliche Wahn des Antisemiten. Während jenem die Sicht auf die Realität durch die Krankheit verstellt ist, entwickelt dieser seinen Wahn als *mögliche* Antwort auf die unbegriffenen gesellschaftlichen Verhältnisse und die damit verbundene Unfähigkeit, sich selbst und die eigene Deformiertheit in diesen gesellschaftlichen Verhältnissen zu reflektieren, als letztlich ebenfalls pathologische vermeintliche *Möglichkeit*, den psychischen Haushalt, Triebansprüche und Realitätsansprüche, auf diese Weise zu regulieren. Der Antisemitismus ist daher keine Ideologie im Sinne notwendig falschen Bewusstseins, sondern kollektiv geteilter und bestätigter Wahn:

> »Der Widersinn der Herrschaft ist heute fürs gesunde Bewußtsein so einfach zu durchschauen, daß sie des kranken Bewußtseins bedarf, um sich am Leben zu erhalten. Nur Verfolgungswahnsinnige lassen sich die Verfolgung, in welche Herrschaft übergehen muß, gefallen, indem sie andere verfolgen dürfen.«[82]

Die narzisstische Befriedigung, die die in diesem Wahn Gefangenen daraus ziehen, erst die Juden, dann schließlich die ganze Welt brennen zu sehen, ist die Antwort auf den paranoischen Charakter, den die Vorstellung von Glück ohne Macht, Glück ohne Schmerz, Glück ohne Arbeit für die Subjekte des Wahns gewinnt. So total verdrängt werden musste diese Vorstellung, so groß ist das Gefühl der sozialen Ohnmacht und der damit verbundenen Kränkung des individuellen Narzissmus, dass die Erinnerung an das unendlich fern erscheinende Glück die Wut ins Unermessliche steigert:

> »Die Feindschaft der Versklavten gegen das Leben ist eine unversiegbare historische Kraft der geschichtlichen Nachtsphäre. Noch der puritanische Exzess, der Suff, nimmt am Leben verzweifelt Rache.«[83]

Wenn Erich Fromm daher in den *Studien über Autorität und Familie* darlegt, der Verzicht beziehungsweise das Unvermögen, »den eigenen Willen gegen den des Stärkeren durchzusetzen«, lasse immer noch die Gratifikation zu, »das Gefühl der Macht durch die schrankenlose Herrschaft über den Schwächeren« auszukosten[84], so ist diese sado-masochistische, autoritäre Charakterstruktur nicht nur Resultat einer Ich-Schwäche, sondern zugleich ein Versuch, das Ich für die Beschädigung des individuellen Narzissmus zu kompensieren.

Die Regression des Ichs, die sich vor allem darin ausdrückt, dass dessen bewusste Funktionen mit unbewussten verschmelzen, so dass es zur uneingeschränkten Realitätsanpassung befähigt wird, ganz gleich, wie diese beschaffen sei, wird triebenergetisch von einem Narzissmus begleitet,[85] den Adorno später im Gegensatz zum von Freud als primären beziehungsweise sekundären benannten Narzissmus[86] als sozialisierten[87] beziehungsweise kollektiven Narzissmus[88] bezeichnen wird.[89] Während der Narzissmus bei Freud zunächst lediglich triebtheoretisch beschreibt, dass ein Teil der Libido nicht den geliebten Objekten, sondern dem Ich zufließt[90], also schlicht und gänzlich unpathologisch das Moment der Eigenliebe benennt,[91] meint Adorno mit kollektivem Narzissmus den Versuch, die »Einbuße ichlicher Befriedigung«[92], die mit der Wahrnehmung der eigenen Ohnmacht und dem daraus resultierenden »Gefühl der Schuld« einhergeht, weil die Subjekte »das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten«, dadurch zu »kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurückempfangen«[93]. Durch die Teilhabe an einem solch allmächtig erscheinenden, »aufgeblähten und dabei doch dem eigenen schwachen Ich tief ähnlichen Kollektivgebilde«[94], strömt auf die

80 Pohl 2006, S. 62.

81 So schreiben sie in den *Elementen des Antisemitismus*: »Die alte Antwort aller Antisemiten ist die Berufung auf Idiosynkrasie. Davon, ob der Inhalt der Idiosynkrasie zum Begriff erhoben, das Sinnlose seiner selbst innewird, hängt die Emanzipation der Gesellschaft vom Antisemitismus ab.« (HGS 5, S. 209.)

82 HGS 5, S. 228.

83 HGS 5, S. 266. – Der Suff bringt im Gegensatz zum Rausch nicht die Sehnsucht nach Lustgewinn und damit nach Entgrenzung der Subjektivität im Sinne eines Vorscheins emanzipatorischer Transzendierung der Zwänge bürgerlicher Subjektivität zum Ausdruck, sondern den antizivilisatorischen Affekt. Der puritanisch-lustfeindliche Exzess ist somit nicht allein auf Selbstzerstörung gerichtet (›sich wegmachen‹), sondern Teil jener pathischen Mimesis, die Adorno und Horkheimer kritisieren. Wenn Arthur Koestler daher in seinem Roman *Diebe in der Nacht* einen Protagonisten konstatieren lässt: »Erst der Alkohol, dann das Pogrom«, so ist dies treffend in dem genauen Sinne, dass die um ein gutes Leben Betrogenen bereits im Suff jene selbstzerstörerisch-menschenfeindliche Wut ausleben, die dann womöglich zu weitaus schlimmerem führt.

84 Fromm 1987, S. 117.

85 Die Untersuchungen zum Narzissmus sind in der psychoanalytischen Theorie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere durch Freud bekannt geworden. Zentral ist seine Arbeit *Zur Einführung in den Narzißmus* von 1914 zu nennen. (Vgl. Sigmund Freud: Studienausgabe in zehn Bänden mit einem Ergänzungsband. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, James Strachey, Angela Richards. FSA 3, Frankurt am Main 1989, S. 39 ff.).

86 Vgl. FSA 3, S. 42 f.

87 Vgl. AGS 8, S. 72.

88 AGS 8, S. 114.

89 An anderer Stelle spricht Adorno wiederum von Derivaten des Narzissmus: »mit der Zerstörung des Ichs steigen der Narzißmus oder dessen kollektivistische Derivate«. (AGS 8, S. 83.)

90 Vgl. FSA 3, S. 42.

91 »Narzißmus in diesem Sinne wäre keine Perversion, sondern die libidinöse Ergänzung zum Egoismus des Selbsterhaltungstriebes, von dem jedem Lebewesen mit Recht ein Stück zugeschrieben wird.« (FSA 3, S. 41.)

92 AGS 8, S. 437.

93 Ebd., S. 114.

94 Ebd., S. 436 f.

»Individuen etwas von jener Selbstachtung zurück, die ihnen dasselbe Kollektiv entzieht, von dem sie die Rückerstattung erhoffen, indem sie wahnhaft mit ihm sich identifizieren.«[95]

Vom pathologisch gewordenen primären beziehungsweise sekundären Narzissmus bleibt dann zumindest so viel übrig, dass die individuelle Wahnhaftigkeit, das grenzenlos gewordene Bedürfnis zur Selbsterhöhung, sich mit den »irrationalen Mißbildungen destruktiver und selbstzerstörerischer« Massenbewegungen und -dispositionen und deren apokalyptischen Visionen aufs Beste verträgt.[96] Die mit der Kränkung des individuellen Narzissmus paranoid gewordenen Bewusstseinsformen suchen die narzisstische Befriedigung in der Zugehörigkeit zum Kollektiv; daher streben sie zur

»Bildung von Bünden, Fronden und Rackets. Die Mitglieder haben Angst davor, ihren Wahnsinn allein zu glauben. […] Das normale Mitglied aber löst seine Paranoia durch die Teilnahme an der kollektiven ab und klammert leidenschaftlich sich an die objektivierten, kollektiven, bestätigten Formen des Wahns. Der horror vacui, mit dem sie sich ihren Bünden verschreiben, schweißt sie zusammen und verleiht ihnen die fast unwiderstehliche Gewalt.«[97]

Wie das eigene Selbst, so Horkheimer bereits in *Egoismus und Freiheitsbewegung*, erfährt das sich dem Kollektiv-Ich des Rackets verschreibende Subjekt auch »das fremde Individuum als ein Nichts«[98], und dieses Gefühl der absoluten Nichtigkeit des bloß Einzelnen führt nicht nur zu völliger Gleichgültigkeit, sondern nährt den Hass auf alle, deren Existenz individuelles Glück jenseits der allgemeinen »Erniedrigung zu einem kargen Leben«[99] noch zu repräsentieren scheint, ein Glück, an das noch die fernste Erinnerung vernichtet und ausgelöscht werden muss, »damit das Ärgernis verschwinde und der eigene Verzicht bestätigt werde«.[100] Der paranoiden Struktur des Antisemitismus entsprechend, suchen die Racketeers jedoch nach den Repräsentanten dieses Glücks, die in der wahnhaften Wahrnehmung jener noch im entferntesten Winkel, im dreckigsten Eck wie am harmlosesten Ort, ein Residuum gefunden zu haben scheinen. Dabei tauchen die verdrängten Wünsche wieder auf und zwar

»als *tiefes erotisches Ressentiment, das den Tod ihrer Repräsentanten verlangt*. Sie sind, möglichst unter Qualen, auszulöschen; denn der Sinn ihrer eigenen Existenz wird jeden Augenblick durch die ihrige in Frage gestellt.«[101]

Weit davon entfernt also, den unterdrückten Trieben freien Lauf zu lassen,[102] werden diese abermals zu repressiven Zwecken eingespannt. Haben die Rackets die Vermittlungen in der Gesellschaft abgeschafft und durch Dezision und Befehl ersetzt, so findet sich auch das einzelne Individuum seiner psychischen Vermittlungsinstanz (des Ichs) beraubt, da dieses entmachtet und ersetzt worden ist durch die Allianz von Es und Über-Ich, welches als ›moralische Instanz‹ nur mehr die Irrationalität der Gesellschaft repräsentiert.

Sowohl die gesellschaftliche Tendenz der kapitalistischen Reproduktionsweise mit den bereits beschriebenen Transformationsprozessen wie auch die Transformation der Subjekte in vollends mit begriffsloser Blindheit geschlagene Sozialatome, die ihren psychischen Haushalt mittels der antisemitischen Regung auszugleichen versuchen, tendiert also zur Organisation der Gesellschaft in Rackets. Beschreiben Adorno und Horkheimer den antisemitischen Wahn als der individuellen Pathologie der Paranoia eng verwandt, so kann die Freund-Feind-Unterscheidung, wie sie von Carl Schmitt formuliert worden ist, im Grunde als politischer Begriff dieses paranoiden Charakters des antisemitischen Wahns verstanden werden. Die Rackets stellen eine organisierte Form der Entfesselung archaischer Regungen beziehungsweise eines nach außen gewendeten, gesellschaftlich bedingten psychischen Konflikts dar[103] und haben in ›den Juden‹ als den Repräsentanten des Glücks ohne Macht ihr gesellschaftsgeschichtlich wie anthropologisch designiertes Opfer gefunden.

Für die Analyse und Kritik des Antisemitismus ist daher, wie auch der Sozialpsychologe Rolf Pohl schreibt, der Versuch einer Vermittlung von individuellem und gesellschaftlichem Unbewussten unerlässlich.[104] Nur ein solcher Vermittlungsversuch kann letztlich jene gesellschaftliche Dynamik begreiflich machen, welche Adorno als kollektiven Narzissmus bezeichnet hat und die von der innerpsychischen Dynamik des individuell-pathologischen Narzissmus unterschieden werden muss. Von neurotischen Konflikten wie etwa der Frage nach Schuld befreit, erweist sich, wer an einem kollektiven Wahn partizipiert, als in hohem Maße fungibel. Adorno fordert daher wie nach ihm Pohl eine Untersuchung der innerpsychischen Vorgänge, die auch das Gesellschaftliche berücksichtigt, denn, so Adornos Vermutung, dann werde sich erweisen, »daß seine [des Teilhabers am kollektiven Wahn] psychologischen Verhärtungen Mittel der Anpassung an eine verhärtete Gesellschaft sind«.[105] Der Antisemitismus ist demnach gerade keine individualpsychologisch erklärbare Struktur, setzt aber bestimmte innerpsychische Dispositionen voraus, die gesellschaftlich gefördert und schließlich freigesetzt werden können. Für Pohl stellt der Antisemitismus daher die »rationalisierte soziale Form einer Paranoia«[106] und den »Prototyp eines kollektiven paranoiden Wahns«[107] dar. Diese kollektive Wahnbildung kann aber laut Pohl

»erst dann manifest werden und ausbrechen […], wenn es politisch gelingt, ›das im Individuum vergrabene subjektive Unheil mit dem sichtbar objektiven‹ zu einer explosiven Mischung zu integrieren«,

95 AGS 10.2, S. 589.

96 AGS 8, S. 72.

97 Ebd., S. 227.

98 HGS 4, S. 72 f.

99 Ebd., S. 76.

100 Ebd.

101 Ebd., Hervorhebung nicht im Original.

102 An dieser Stelle wäre daher auch über die sexualpathologischen Momente des Antisemitismus etwa im Nationalsozialismus zu sprechen, was jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

103 Vgl. AGS 8, S. 83.

104 Vgl. Rolf Pohl: Projektion und Wahn. Adorno und die Sozialpsychologie des Antisemitismus. In: Joachim Perels (Hg.): Leiden beredt werden lassen. Bieträge über das Denken Theodor W. Adornos. Hannover 2006, S. 42.

105 AGS 8, S. 439.

106 Pohl 2006, S. 68.

107 Ebd., S. 32.

wie er unter Zuhilfenahme eines Adorno-Zitats darlegt.[108] Der Wahl der Juden innerhalb der Racketstruktur ist keine Zwangsläufigkeit. Wie unter Verweis auf Adorno und Horkheimer dargestellt, waren und sind auch andere Opfer designiert. Die beiden analysierten dies etwa hinsichtlich all jener Bevölkerungsgruppen, die sich vermeintlich dem Primat der Arbeit als der vollständigen herrschaftlichen Verhärtung gegenüber der Natur und der damit einhergehenden instrumentellen Vernunft einer sklavischen Selbsterhaltung entzogen haben: »Verbrecher«, »Irre«, »Zigeuner«, »Asoziale«, Homosexuelle[109] – all jene also, die auch von den Nationalsozialisten erbarmungslos verfolgt worden waren. Doch wie sich historisch im Nationalsozialismus gezeigt hat und gegenwärtig an der Islamischen Republik Iran wiederum erweist, dient der Judenhass auf unvergleichbare Weise als politische Einheit stiftendes Moment.

Wie Adorno dazu in dem bereits zitierten Brief an Horkheimer bemerkt, repräsentiert das Bild der Juden

> »das eines Zustands der Menschheit, der die Arbeit nicht gekannt hat, […]. Die Juden sind die, welche sich nicht haben ›zivilisieren‹ und dem Primat der Arbeit unterwerfen lassen.«[110]

Historisch aus der Produktion ausgeschlossen und damit gemäß der antisemitischen Projektionen des mit der tätigen Unterwerfung der Natur verbundenen Status männlicher Subjektivität beraubt, als dem interessierten Schutz der Herrschaft Unterworfene zugleich ganz und gar ohne eigene Macht ausgestattet, als bloß Geduldete markiert, erscheinen sie, die angeblich dennoch über gesellschaftlichen Reichtum verfügen sollen und das Glück kennen ohne Arbeit, Schmerz, Opfer und Macht, als Gegenprinzip zur Herrschaft schlechthin, und damit auch als personifiziertes Gegenbild zum Racket, gleichsam als Anti-Racket. Der bloß selbsterhaltenden Vernunft, die aus sich heraus zum antisemitischen Wahn tendiert, sind sie das »negative Prinzip als solches« und ziehen »praktisch wie theoretisch den Vernichtungswillen auf sich«.[111]

Bei Carl Schmitt findet sich diese wahnhafte Logik ins Politische übersetzt. Seine Bestimmung des Politischen als des maßgeblichen Kollektivs, *die Feindbestimmung*, *kulminiert* bezüglich des Grades der Feindschaft *in den Juden*, wie von ihm in seiner Schrift zum *Begriff des Politischen* implizit und in seinem *Glossarium* schließlich explizit dargelegt. Das verdeutlichen auch Ausdrücke wie der »Intensitätsgrad« der Feindschaft[112], bezüglich dessen Schmitt eben auch einen »äußersten Intensitätsgrad« kennt,[113] und der des zum Feind erklärten Fremden, zu dessen Wesen es gehöre, »daß er *in einem besonders intensiven Sinne* existenziell etwas anderes und Fremdes ist«.[114] Der »extreme Konfliktfall« der Freund-Feind-Konstellation ist jener, der die »Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren«.[115] Schmitts politischer Begriff der Paranoia kennt folgerichtig keine Vermittlung und Argumentation, sein Begriff des Politischen existiert nicht jenseits der existenziellen Notwehr. Daher genügt ihm zur Feind-Bestimmung auch *ein* »Kriterium«[116], jenes der vom Fremden bedrohten »eigenen Art Existenz«, ganz gleich, wie elend die »seinsmäßige Wirklichkeit«[117] dieser Existenz beschaffen sein mag; eine »erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe«[118] der Freund-Feind-Bestimmung ist überflüssig und entfällt beziehungsweise wird als überflüssige Rationalisierung des Kriteriums bestenfalls geduldet.[119] Zum Begriff des Feindes aber gehört auch der des Tötens, ja, durch die »reale Möglichkeit der physischen Tötung« [120] bekommt der Feind-Begriff erst seinen existenziellen Sinn und seine nur logische Konsequenz. Auch hier konvergiert das Extrem in Schmitts paranoider Konzeption des Politischen wieder mit der darin enthaltenen existenzialen Bestimmung:

> »Denn erst im wirklichen [d. h. auf Leben und Tod gehenden] Kampf zeigt sich die äußerste Konsequenz der politischen Gruppierung von Freund und Feind. Von dieser extremsten Möglichkeit her gewinnt das Leben der Menschen seine spezifische *politische* Spannung.«[121]

Für das antisemitische Racket als Organisationsform kollektiv geteilter paranoider Charakterzüge und als »Substanz der politischen Einheit«[122] im Schmittschen Sinne kann es daher keinen wirklicheren[123], totaleren Feind geben als ›den Juden‹; der Kampf gegen ihn kennt keine Grenzen und keine Relativierung. Da das Bild des Antisemiten vom ›Juden‹ das Gegenprinzip zur von den Verfolgungswahnsinnigen[124], den Racketeers verinnerlichten Herrschaft schlechthin darstellt, kann sich der so vorgestellte ›Jude‹, wie der Häretiker in Schmitts historischem Beispiel,

108 Ebd., S. 50.

109 Auch die Homosexuellen waren, wie hier nur angedeutet werden kann, projektive Repräsentanten des mimetischen Zurücksinkens in die Natur. Für sie dürfte zutreffend sein, was Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* in Bezug auf die weibliche Subjektivität, die der instrumentellen Vernunft gar nicht als solche gilt, dargelegt haben. Wie die Frau gilt der Homosexuelle dann nicht als Subjekt, weil er projektiv eine von Natur geprägte Schwäche und Machtlosigkeit repräsentiert (vgl. HGS 5, S. 280), die sich das männliche, dem Primat der Arbeit sich vollständig unterwerfende Subjekt nicht gestatten darf: »Wo Beherrschung der Natur das wahre Ziel ist, bleibt biologische Unterlegenheit das Stigma schlechthin, die von Natur geprägte Schwäche zur Gewalt herausforderndes Mal.« (Ebd.) Der solchermaßen stigmatisierte Homosexuelle gilt als Repräsentant des Mimetischen und wird daher, in der Mimesis der Mimesis, die als der Zerstörung des Mimetischen gewidmet sanktioniert ist, lustvoll-höhnisch nachgeäfft, sofern man ihm nicht gleich mit unmittelbar physischer Gewalt zu Leibe rückt.

110 HGS 16, 763 f.

111 HGS 5, S. 197.

112 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Auflage, 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin 2002, S. 38.

113 Ebd., S. 27.

114 Ebd., Herv. nicht im Original.

115 Ebd.

116 Ebd., S. 26.

117 Ebd., S. 28 f.

118 Ebd., S. 26.

119 Schmitt verweist darauf, dass »jede, am meisten natürlich die politische als die stärkste und intensivste Unterscheidung und Gruppierung, alle verwertbaren anderen Unterscheidungen zur Unterstützung heranzieht«. (Schmitt 2002, S. 28.)

120 Ebd., S. 33.

121 Ebd., S. 35.

122 Ebd., S. 39.

123 Vgl. ebd., S. 38.

124 Vgl. HGS 5, S. 228.

nicht ändern oder bessern[125], wie Schmitt in seinem *Glossarium* unmissverständlich klarstellt: »Juden bleiben immer Juden. […] Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind.«[126] Deshalb wurden die Juden von den Nationalsozialisten auch *hors-la-loi*, d. i. als Gesetzlose, gesetzt, was im Nationalsozialismus selbstverständlich nicht bedeutete, dass man zum Staatsfeind wurde, denn der Nationalsozialismus war, wie gezeigt, dem begrenzend-rationalen Aspekt des Staatsbegriffes wie dem rationalistischen Rechtsbegriff entgegengesetzt: wer hors-la-loi war, wurde gemäß der völkisch-organischen Rechtsauffassung zum Volksfeind erklärt.

Als Begriff der vermittlungslos-politischen Einheit weist das Racket indes nicht erst wenn es sich als antisemitisches Kollektiv konstituiert, einen paranoiden Charakter auf. Da der Gegensatz von innen und außen sein Prinzip ist und die vollständige narzisstische Unterwerfung des Einzelnen unter das Kollektiv-Ich das Wesen der Charakterstruktur des Racketeers, entspricht die gemeinschaftliche Paranoia der Grundstruktur des Rackets an sich.

Die Racketgesellschaft als Struktur einander bekämpfender vermittlungslos-politischer Einheiten korrespondiert jedoch mit einer gewandelten Form des Antisemitismus. Jene Phase der kapitalistischen Vergesellschaftung, in welcher die mit den gesellschaftlichen Instanzen der Vermittlung einhergehenden, auf die Allgemeinheit zielenden und über das Bestehende hinausweisenden Elemente der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich gesellschaftlich wirksam waren und so auch den Juden Ende des 18. und im 19. Jahrhundert in weiten Teilen Europas die politische und sogar teils die gesellschaftliche Gleichberechtigung brachten, der Liberalismus nämlich, hatte dazu geführt, dass sich unter der Herrschaft der Ratio der abstrakten Allgemeinheit auch der Judenhass an Allgemeinbegriffen zu orientieren hatte, wenn er verbal artikuliert wurde. Wie bereits Johann Gottlieb Fichte und andere vor ihm, so war beispielsweise auch der Mann, der heute als der Erfinder des Begriffs des politischen Antisemitismus gilt, der Journalist Wilhelm Marr (1819-1904), bemüht, die antisemitisch gestellte ›Judenfrage‹ als Frage von allgemeinem Interesse innerhalb beziehungsweise vermittels der Kategorien der Vernunft zu formulieren und spricht daher von einer »Logik der Verjudung«.[127] Gegen die Juden als Individuen, so Marr wie vor ihm Fichte, habe er nichts.[128] Er agitierte gegen das ›Jüdische‹ als abzulehnendes gesellschaftliches Prinzip.[129] Wo es seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nur noch Menschen gab, hatte sich auch die Artikulation der antisemitischen Regung am Begriff der Menschheit zu orientieren: zuvor gab es die sporadischen Judenschlachten in all ihrer Barbarei, die ›Judenfrage‹ jedoch wurde erst im 19. Jahrhundert gestellt – und wurde zur Menschheitsfrage gemacht.

Der rassistische Antisemitismus hingegen orientiert sich an jenem Argumentationsmuster, das sich in der imperialistischen Phase des Kapitalverhältnisses ab Ende des 19. Jahrhundert entwickelte, um die Menschen der ausgebeuteten und unterjochten Weltregionen als *hors-la-humanité* erklären und so die eigene barbarische Praxis als im Einklang mit den Menschenrechten deklarieren zu können, ein Argumentationsmuster, das heute als biologistischer Rassismus bezeichnet wird.[130]

Die rassistische Komponente spielt zwar auch in der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik eine Rolle, soweit sich das Regime noch genötigt sieht, diese Politik gegenüber der Bevölkerung durch unterschiedlichste Rechtfertigungsstrategien zu stützen. Insbesondere jedoch durch ihren paranoischen Charakter wird die von einem ungebremsten Zivilisationshass angetriebene Vernichtung noch der letzten Spuren dessen, dass es anders sein könnte, die Tilgung noch der entferntesten Erinnerung ans Glück zur *raison d'être* dieser antisemitischen Rackets. Die Phantasie der erlösenden Wirkung, die man sich von der vollständigen Auslöschung der Repräsentanten des Mimetischen verspricht, bleibt kein bloß individueller Wahn, sondern wird praktisch-politisch *institutionalisiert*. Nicht das rassistische, sondern das eliminatorische Moment ist daher im nationalsozialistischen Antisemitismus zentral. Ist der Antisemitismus das zentrale Element eines Rackets, so wird er, der paranoiden Struktur des Rackets gemäß, ein »Erlösungsantisemitismus« (Saul Friedländer) sein, denn nur durch die vollständige Vernichtung des totalen Feindes, so der Wahn der Racketeers, scheint vermeintlich ihre »eigene Art Existenz« (Schmitt) nicht mehr bedroht. Da jedoch, und das spüren die Verfolgungswahnsinnigen in ihrem Innersten genau, durch die Vernichtung der Repräsentanten des Glücks das eigene triebhafte Bedürfnis nicht abgetötet wird, solange sie selbst noch am Leben sind, nimmt die Vernichtungswut apokalyptische, schließlich auch gegen das Selbst gerichtete Ausmaße an:

> »die Menschen erwarten, daß die Welt, die ohne Ausgang ist, von einer Allheit in Brand gesetzt wird, die sie selber sind und über die sie nichts vermögen.«[131]

War das antisemitische Pogrom, an dem jeder ohne vorherige Absprache teilnehmen konnte gewissermaßen ein Teil der puritanischen, gegen das Leben wie das Glück gerichteten Festkultur zur vorübergehenden Lockerung der Anforderungen der Zivilisation, so wird die antizivilisatorische Regung, als organisierte Mimesis der Mimesis, von den antisemitischen Rackets in eine Politik der Ausrottung überführt. Zwar ist der Antisemitismus in der Psyche des Einzelnen verortet, doch wird er gesellschaftlich

125 Vgl. Schmitt 2002, S. 47 f.

126 Carl Schmitt: Glossarium. Aufzeichnung der Jahre 1947–1951. Berlin 1991, S. 18.

127 Wilhelm Marr: Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet. 8. Auflage. Bern 1879, S. 45.

128 »Ich hege nicht die geringste Feindschaft gegen ›die Juden‹«, so Marr in seiner bekanntesten Schrift *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum*, »wenn sie mir persönlich Nichts zu leide thun, und auch dann natürlich nur gegen persönliche Feinde.« (Marr 1879, S. 39.)

129 »Dass die Judenfrage eine *social-politische* sei, fiel Niemand ein. Was man sich selbst seit 1800 Jahren vorgelogen hatte, dass es sich um eine Frage der Glaubens und Gewissensfreiheit handle, das log man sich frischweg weiter vor und so erhielt der social-politische Einbruch des Judenthums in die germanische Gesellschaft durch die Judenemanzipation seine gesetzliche Weihe.« (Marr 1879, S. 21.)

130 Auch wenn Wilhelm Marrs Gegenüberstellung von »Germanenthum« und »Judenthum«, bereits ein rassistisches Moment enthält, so waren es doch die Schriften von Comte Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882; *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*; erstmals frz.: 1853-1855), Eugen Dühring (1833-1921); *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*; 1881) und Houston Stewart Chamberlain (1855-1927; *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*; 1899), die das theoretische Fundament der biologistischen Rassenideologien beziehungsweise des rassistischen Antisemitismus legten.

131 HGS 5, S. 52.

exekutiert. Die antisemitischen Rackets sind das negativ Absolute und kennen kein Halten mehr. »Die Vernichtungsphantasie des Warenbesitzers ist in Auschwitz unvorstellbar übertroffen worden«, schreibt Detlev Claussen hinsichtlich des Nationalsozialismus,

> »weil Auschwitz nicht von der Psychologie des einzelnen Warenbesitzers abhängt, sondern vom politisch organisierten Willen der nationalsozialistischen Machthaber.«[132]

Als Einheit präsentiert sich dieser politische Wille im Nationalsozialismus jedoch allein im Projekt der Judenvernichtung. Mit den als »Agenten der Vermittlung« personifizierten Juden soll auch die Notwendigkeit zur Vermittlung selbst und damit die Krisenhaftigkeit des Kapitals ausgelöscht werden. Im Wahn von der vermittlungslosen Gesellschaft als krisenloser Gesellschaft repräsentiert noch die politische Form der Souveränität die Vermittlung, weil sich am politischen Subjekt der Souveränität erweist, dass diese mit dem automatischem Subjekt als »absolute[r] Souveränität«[133] nicht identisch ist; auch daher die Kampfansage der Nazis an die Souveränität. In diesem Sinne ist der Nationalsozialismus die antikapitalistisch-antibürgerliche Gesellschaft par excellence. Das Kapitalverhältnis lässt sich ohne seine Vermittlungsformen, anders denn als *Verhältnis*, nicht denken: deshalb stellt der Nationalsozialismus die negative Aufhebung des Kapitalverhältnisses auf seiner eigenen Grundlage dar.[134]

Als Begriff der vermittlungslos-politischen Einheit weist das Racket indes einen paranoiden Charakter nicht erst auf, sobald es sich als antisemitisches Kollektiv konstituiert. Da der Gegensatz von innen und außen sein Prinzip und die vollständige narzisstische Unterwerfung des Einzelnen unter das Kollektiv-Ich das Wesen der Charakterstruktur des Racketeers ist, entspricht die Paranoia der Grundstruktur des Rackets an sich. Der paranoide Charakter des antisemitischen Wahns und der paranoide Charakter des Rackets ergänzen sich somit; durch das Racket erhält der paranoide Charakter des antisemitischen Wahns seine politische Form.

Gleichwohl bleibt es jeweils der genaueren Bestimmung des jeweiligen Rackets vorbehalten, den Stellenwert des Antisemitismus darin einzuordnen. Wenn die Feindbestimmung seitens eines Rackets eher erratischer und wechselhaft erscheint, wird dies auch auf dessen Festigkeit und Struktur nicht ohne Einfluss bleiben, hinsichtlich dessen, in welchem Maß und bis zu welchem Grad die Herstellung einer »in sich befriedeten […] organisierten politischen Einheit« gelingt.[135] Natürlich gibt es auch Rackets, in deren innerer Struktur und in deren Feindbestimmung der Antisemitismus nur von untergeordneter oder bisweilen gar ohne Bedeutung sein mag. Die Racketstruktur durchzieht potenziell alle gesellschaftlichen Verhältnisse und nicht jede soziale Organisationsform ist gleichermaßen von Antisemitismus betroffen, zumindest wird er nicht immer manifest. Daher macht auch nicht jedes Racket den Antisemitismus zwangsläufig zu seiner raison d'être, doch weisen dessen Mitglieder eine Tendenz zu ihm auf, wegen ihrer bereits dargelegten psychischen Struktur und der Funktion, die der Antisemitismus in ihrem psychischen Haushalt haben kann. Mit der bürgerlichen Gesellschaft wurde der Antisemitismus zur »Alltagsreligion«.[136] Eine Alltagsreligion, die sich wiederum mit der paranoiden Grundstruktur des Rackets, wonach alle außerhalb des Rackets potenzielle Feinde sind, auf fatale Weise ergänzt.[137] In der Racketgesellschaft insgesamt müssen die Juden jedoch als »Anti-Racket« gelten[138], denn sie repräsentieren mit ihrer gesamten Geschichte den äußersten Gegenpol zur Macht:

> »Gleichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild, als das des Überwundenen, trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muß: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos. Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen.«[139]

Die Rackets repräsentieren und reproduzieren eine politische Einheit, in der sich jeder vor jedem schützen und daher ganz und gar der herrschenden Macht unterwerfen muss, doch mit den Juden, so Horkheimer in einer Notiz, lebt das Bewusstsein fort, dass die Einheit der Rackets die falsche ist, »da nur Erkenntnis die echte stiften kann«.[140]

Hierin besteht vermutlich der engste und bedeutsamste Zusammenhang zwischen den Rackets und dem Antisemitismus. Als historisch Machtlose und Schutzbedürftige – und »Schutz ist das Urphänomen von Herrschaft« –[141] hatten die Juden seit je das notwendige Ziel, die Zivilisation für die gesamte Menschheit zum Gelingen zu bringen und damit den Zivilisationshass zu beenden, genau wissend, dass »die Macht, die sich der Gerechtigkeit entschlug, als liebste Opfer schließlich« doch immer wieder »die Juden erwählt«.[142] Dazu jedoch, so Horkheimer in seiner Notiz weiter, bedarf es der

> »Einrichtung der Gesellschaft« auf eine Weise, in der jeder an deren Erzeugnissen »vollen Anteil hat, niemand politisch oder ökonomisch durch den Gang der Wirtschaft, durch Geburt oder Gesetz vom Glück der anderen ausgeschlossen wird. Für die Juden ist Geschichte in jedem Augenblick verhängnisvoll, denn jedes Unrecht betrifft sie selbst.«[143]

Während die Antisemiten, in Rackets zusammengeschlossen, dabei sind, »ihr *negativ Absolutes* aus eigner Macht zu verwirklichen«

132 Detlev Claussen: Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Hannoversche Schriften 3. Frankfurt am Main 2000, S. 128.

133 Manfred Dahlmann: Souveränität und Gegensouverän. Amerikanische und deutsche Form negativer Vergesellschaftung. In: Stephan Grigat (Hg.): Feinaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus. Freiburg 2006, S. 246.

134 Vgl. Clemens Nachtmann: Krisenbewältigung ohne Ende. Über die negative Aufhebung des Kapitals. In: Stephan Grigat (Hg.): Postnazismus revisited. Das Nachleben des Nationalsozialismus im 21. Jahrhundert. Freiburg 2012, S. 164 ff. u. 172 ff.

135 Schmitt 2002, S. 47.

136 Claussen 2000, S. 125.

137 So verstanden, ist das antisemitische Bewusstsein tatsächlich das Racketbewusstsein par excellence, woraus jedoch nicht folgt, dass jeder Racketeer Antisemit beziehungsweise jedes Racket antisemitisch ist.

138 Horkheimer-Pollock-Archiv im Archivzentrum der Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Goethe-Universität Frankfurt am Main, MHA XI 10.1, 2.

139 HGS 5, S. 229.

140 Ebd., S. 353.

141 Ebd., S. 333.

142 Ebd., S. 352.

143 Ebd.

und die Welt in die Hölle verwandeln, »als welche sie sie schon immer sahen«, hängt die Umwendung der gesellschaftlichen Entwicklung »davon ab, ob die Beherrschten im Angesicht des absoluten Wahnsinns ihrer selbst mächtig werden und ihm Einhalt gebieten«.[144] Herrschaft, so Adorno und Horkheimer, könne nur bestehen, solange die Beherrschten ihre Wünsche verdrängen beziehungsweise auf andere projizieren, um jene gemeinsam mit diesen auszulöschen, solange sie also, statt für die Erfüllung des Ersehnten zu kämpfen, es zum Verhaßten machen,[145] in einer Welt, die in der unversöhnlichen Feindschaft der Rackets erstarrt.

Nachdruck aus: Thorsten Fuchshuber: *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft, Freiburg 2019.* Wir danken dem Autor sowie dem *ça ira Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

144 Ebd., S. 229 f.; Herv. nicht im Original.

145 Vgl. HGS 5, S. 229.

Christine Kirchhoff

Hass auf Vermittlung und Lückenphobie – Zur Aktualität der Psychoanalyse

Der Psychoanalytiker Peter Schneider attestierte der Wissenschaft im Allgemeinen eine »Lücken-Phobie«[1], gründend in Kastrationsangst. Jegliche Lücke in der Erkenntnis bedrohe das ständige wie stetige Wachsen der Erkenntnis auf Vereinheitlichung hin[2], ein Wunsch, der sich unschwer auf das zurückführen lässt, was Freud als erste infantile Sexualtheorie bezüglich der Entdeckung des anatomischen Geschlechtsunterschieds angab: Wenn etwas fehlt, dann wird es schon noch wachsen.[3]
Theodor W. Adorno wiederum stellte fest, dass der Hass gegen die Psychoanalyse »unmittelbar eins« sei mit dem Antisemitismus,

> »keineswegs bloß weil Freud Jude war, sondern weil die Psychoanalyse genau in jener kritischen Selbstbesinnung besteht, welche die Antisemiten in Weißglut versetzt.«[4]

Jene kritische Selbstbesinnung besteht auch darin, für eben diese Lücken einzustehen, die Lücken-Phobiker wie Antisemiten in ihrer »Wut auf die Differenz«[5], die Adorno als treibendes Moment jeglichen Ticketdenkens ausmachte, umtrieb.
Die Psychoanalyse steht für jene Lücken ein, die negativ darauf verweisen, dass Freiheit möglich ist. Dies werde ich im Folgenden thesenhaft und mehr oder weniger ausgeführt zur Diskussion stellen, indem ich eine scheinbar ganz andere Frage zu beantworten versuche, nämlich die Frage danach, ob und wenn warum die Psychoanalyse wichtig für Gesellschaftskritik ist.

Psychoanalyse und Gesellschaftskritik

Zumindest in bestimmten Kreisen ist es Konsens, dass es eine gute Sache ist, zu versuchen, die subjektive Seite der gesellschaftlichen Verhältnisse zu verstehen. Was Adorno auch so ähnlich gesagt hat, kann ja so schlecht nicht sein. Die Selbstverständlichkeit dieser Annahme bewusst umgehend, werde ich mit dem beginnen, wozu man die Psychoanalyse zunächst gar nicht braucht, um schnell darauf zu kommen, warum so schlecht ohne sie auszukommen ist.

Braucht es zur Kritik von Verhältnissen, in denen der Mensch »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«[6], also zu einer Kritik, deren Anliegen nicht immer größere Verständlichkeit ist, sondern ihre eigene Abschaffung[7], braucht es dazu die Psychoanalyse? Würde es nicht reichen, mit Marx festzustellen, dass kapitalistische Verhältnisse systematisch nicht dazu eingerichtet sind, ein möglichst gutes Leben für alle zu ermöglichen? Braucht man die Psychoanalyse, um festzustellen, dass das Subjekt, das hier Geschichte macht bzw. diese feststellt, ein automatisches ist und das es schlicht nicht besonderes sinnvoll und wenn man in einer weniger privilegierten Ecke der Welt geboren wurde auch schnell tödlich ist, immer weiter in der, zumindest aus der Perspektive des Kapitals, »besten aller möglichen Welten« zu leben? – Anschließend müsste man nur noch alle anderen davon überzeugen, dass G-G', vulgo aus Geld immer mehr Geld machen, kein guter Zweck von Vergesellschaftung ist, dass anstelle von Produktionsverhältnissen, die den Erfordernissen der Selbstverwertung des Wertes folgen, Verhältnisse geschaffen werden sollten, in denen die Produktivkräfte[8] für die Bedürfnisse der Menschen entwickelt und eingesetzt würden. Dass auf der Welt immer noch gehungert wird, dass der Mangel, der auch in reichen Industrieländern erfahrbar ist, dass dies kein Naturverhältnis ist, kurz, um naturwüchsig scheinendes Elend als von Menschen gemachtes und damit auch abzuschaffendes zu kritisieren, dafür bedarf es sehr wohl einer differenzierteren Argumentation als dieser im Schnelldurchlauf heruntergerasselten, nicht aber der Psychoanalyse. Um festzustellen, dass es ein Skandal ist, dass angesichts des gesellschaftlichen Reichtums zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch immer Menschen ihr Leben mit dem Versuch des Überlebens verbringen, bedarf es des Rekurses auf die Psychoanalyse nicht. Und genau hier aber besteht einer ihrer Einsatzpunkte: Um angesichts dieser Verhältnisse und der tagtäglichen Konfrontation mit ihrer schier unbegreiflichen Absurdität und Brutalität weder zynisch noch hilflos wütend und anschließend depressiv zu werden, weder den nächstbesten Menschen wegen irgendwas anderem anzugehen, noch in sinnlosen Aktionismus zu verfallen, weder alles einfach hinzunehmen und gleich wieder auszublenden noch zu resignieren, bedarf es der Erfahrung, dass Theorie auch immer eine Rationalisierung im Sinne einer Abwehr ist. Glückt dies, dann ist das Abwehrmoment insofern aufgehoben, als Theorie Erfahrung nicht nur als spezifische kons-

1 Peter Schneider, Freuds konkrete Atopie. Über die Ortlosigkeit des psychoanalytischen Gegenstandes, in: Beat Sitter-Liver (Hrsg.), Utopie Heute II, Fribourg/Stuttgart 2007, 205-221, hier 207, Fußnote.

2 Vgl. Ders., Psychoanalyse und Neurowissenschaft: Inkompatibilität!, in: Heinz Böker (Hrsg.), Psychoanalyse und Psychiatrie. Geschichte, Krankheitsmodelle und Therapiepraxis, Heidelberg/New York 2005, 293-299, hier 298.

3 Bei Freud heißt es dazu wie folgt: Angesichts der Genitalien eines kleinen Mädchens konstatiere der Knabe »nicht etwa das Fehlen des Gliedes, sondern sagt regelmäßig, wie tröstend und vermittelnd: der [...] ist aber noch klein, nun wenn sie größer wird, wird er schon wachsen«. Sigmund Freud, Über infantile Sexualtheorien, in: Gesammelte Werke 7, Frankfurt a.M. 1999, 178.

4 Theodor W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Ders., Gesammelte Schriften 10.2, Frankfurt a.M. 1999, 169f.

5 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a.M. 1987, 238.

6 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 1, Berlin 1976, 385.

7 »Theorie wird vorausgesetzt und benutzt, um sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt abzuschaffen. Das Ideal ihrer veränderten wäre ihr erlöschen.« Theodor W. Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 2003, 239.

8 Technik darf es hier nicht heißen, da sonst verkannt wird, dass die Form der Technik eben den Produktionsverhältnissen geschuldet ist und dass Technik an sich eine feine Sache ist und noch viel mehr sein könnte, diente sie nicht den Erfordernissen der Kapitalverwertung.

tituiert, indem sie sie auf den Begriff bringt[9], sondern es auch möglich macht, sich weder von der eigenen Ohnmacht noch von der Macht der anderen allzu dumm machen zu lassen. Um angesichts des grotesken Maßes an überflüssigen Leiden nicht dumm zu werden, bedarf es nicht nur des »vom Haß geschärften Blicks auf das Bestehende«, wie ihn Horkheimer einmal Adorno zuschrieb[10], sondern auch des Eingedenkens dessen, dass Adorno Begabung als »glücklich sublimierte Wut«[11] bezeichnete und zugleich daran erinnerte, dass Denken »sich auf das Wünschen verstehen müsse«.[12] Ohne die Theorie und Praxis der Psychoanalyse allerdings, wären solche Gedanken gar nicht möglich. Kritik bedarf der Psychoanalyse als Reflexionsmoment.

Vielleicht gäbe es die Psychoanalyse gar nicht, wenn es der Menschheit gelungen wäre, schon zu Marxens Zeiten zur Vernunft zu kommen.[13] Bekanntlich ist das aber nicht geschehen, die Psychoanalyse ist in der Welt. Nun trägt sie, als »einzige, die im Ernst sich mit den subjektiven Bedingungen der objektiven Irrationalität befasst«[14], dazu bei, zu verstehen, wie und warum Menschen sich diese miesen Verhältnisse zu eigen machen und zugleich, wenn auch meist kontrafaktisch, darauf zu insistieren, dass sie dies nicht müssten, dass Freiheit möglich ist.

Das Fehlen des Gesellschaftsbegriffs in der Psychoanalyse

Eine wichtige Voraussetzung dabei ist allerdings: Die Psychoanalyse Sigmund Freuds ist nicht nur eine Subjekttheorie, sondern auch eine Kulturtheorie, aber sie ist keine Gesellschaftstheorie, zumindest nicht, wenn man den auf der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie fußenden Gesellschaftsbegriff Adornos als verbindlich ansieht. Dass Menschen irgendwie zusammenleben und dieses Zusammenleben gemeinsam veranstalten und sich dabei mit der äußeren und der inneren Natur auseinandersetzen (müssen), das kommt auch bei Freud vor, er nennt dies »Kultur«. Ein Gesellschaftsbegriff lässt sich bei ihm allerdings nicht finden. Gesellschaft, als sich gegenüber denjenigen, die sie hervorgebracht haben, zur Objektivität verselbständigtes Verhängnis, so Adorno in Kürze, ist nicht Gegenstand der Freudschen Psychoanalyse und mit ihren Begriffen auch nicht zu entfalten. Wer aus der Psychoanalyse einen Gesellschaftsbegriff zu gewinnen versucht, verkennt, dass es zwar die Einzelnen sind, durch die hindurch sich Gesellschaft erhält, dass deren »Bewegungsgesetze« aber eben nicht aus den Handlungen oder gar Sehnsüchten oder Ängsten der Einzelnen abzuleiten sind. Genauso wie es auch umgekehrt nicht funktioniert: Wenn Deutsche Deutschland lieben, mag dies für Staat und Kapital in vielerlei Hinsicht funktional sein, diese Funktionalität ist aber – zumindest in den allermeisten Fällen – bestenfalls eine Rationalisierung dessen, warum sie es tun.

Gesellschaft funktioniert nicht wie der psychische Apparat und Gesellschaftstheorie ist weder ein Traum noch die Erzählung eines Patienten auf der Couch: Weder kann man von der Psyche der Individuen direkt auf die gesellschaftlichen Verhältnisse schließen, noch lässt sich Theorie analog zum Vorgehen der Traumdeutung lesen.[15] Was Adorno bezüglich Freud konstatierte, dass seine Größe gerade in der unaufgelösten Widersprüchlichkeit seines Denkens liege[16], dass er gerade, weil er das atomisierte Individuum thematisiert, seinem Gegenstand in dessen gesellschaftlicher Vermittlung gerecht würde, dies gilt nach wie vor. Und es gilt auch, weil Freud eine Lücke lässt: Er setzt seinen Gegenstand als getrennten, als einzelnen voraus. Erst in der Entfaltung seiner Subjekttheorie zeigt sich, wie es dazu kommen kann, dass »paradoxerweise«, so Adorno, in den »innersten psychologischen Zellen« Gesellschaftliches gefunden werde[17].

Kategorienfehler und Kurzschlüsse

Ein weiteres Missverständnis bezüglich der Verwendung der Psychoanalyse ist, dass es ohne Weiteres möglich sei, in gesellschaftskritischer Absicht der individuellen Analyse entnommene psychoanalytische Kategorien auf Geschichte und Gesellschaft anzuwenden. Weder ist es möglich – ich wähle zur Verdeutlichung ein extremes Beispiel aus den siebziger Jahren – etwa die Kategorie des Geldes logisch und historisch aus dem Analcharakter zu entwickeln, indem dieser das Individuum betreffende Begriff also auf etwas Gesellschaftliches angewandt würde, noch lässt sich aus gesellschaftlichen Erfordernissen die Verfassung der Individuen ableiten. Als Arbeitskraftbehälter und Staatsbürger zu funktionieren heißt eben noch lange nicht, dies aus den Gründen zu tun, die Kapital und Staat erfordern. Ebenso sind Text- oder Interviewgebundene Fernanalysen à la *die* Psychoanalyse *des* islamischen/christlichen/jüdischen Mannes nicht möglich, genauso wenig wie es Erkenntnisse jenseits der eigenen Bedürfnisse bringt, prominente Politiker »auf die Couch zu legen«,

---

9 Zum Erfahrungsbegriff Adornos siehe: Christine Kirchhoff, Die Wirklichkeit als eine der Möglichkeit fassen. Zum Erfahrungsbegriff Adornos, in: Christine Kirchhoff, Lars Meyer et al. (Hrsg.), Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marxlektüre, Freiburg 2004. 83-103.

10 Horkheimer an Adorno am 8.12.1936, zitiert nach: Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, München/Wien 1986, 185.

11 Theodor W. Adorno, Minima Moralia, in: Ders., Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a.M. 1997, 123.

12 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a.M. 1997, 399. Jegliche Theorie ist in diesem Sinne eine Rationalisierung, was aber nichts über ihren Wahrheitsgehalt aussagt und theoretisches Denken auch nicht allgemein unter Pathologieverdacht stellt. Letzteres bestimmt sich über die individuelle Bedeutung (etwa, wenn Theorie in erster Linie als Rationalisierung anders verorteter individueller Konflikte gebraucht wird), ersteres über den Inhalt: So ist auch eine antisemitische Weltverschwörungstheorie eine Rationalisierung, welche zuallererst dazu dient, dass die entsprechenden Regungen vom Ich durchgelassen werden kann.

13 »Marx war zu harmlos, er hat sich wahrscheinlich naiv vorgestellt, dass die Menschen im Grunde wesentlich identisch sind und bleiben. Dass es dann gut wird, wenn man nur die schlechte zweite Natur von ihnen nimmt. Er hat sich nicht um die Subjektivität gekümmert, er wollte das nicht so genau wissen.« So Adorno in einer Diskussion mit Horkheimer am 31. 03. 1965, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften 19, Frankfurt a.M. 1996, 71.

14 Theodor W. Adorno, Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a.M. 1997, 42.

15 Stellvertretend für die von postmodernen Autoren betriebene Psychoanalytisierung der Textarbeit sei hier auf Derridas »Marx' Gespenster« verwiesen: Derrida demonstriert hier, vielleicht unfreiwillig, was passiert, wenn man die psychoanalytische Methode verabsolutiert, indem man mit dem Text umgeht, als ob er ein Traum sei, indem man das durch die Traumarbeit (Verschiebung und Verdichtung, etc.) entstellte zu übersetzen versucht: an den Rändern und Nebensächlichkeiten entlang, assoziativ, dezidiert anti-logisch (was nichts mit dialektisch zu tun hat), an der Eigenständigkeit des Sekundärprozesshaften und seines Objektes vorbei lesend. Vgl. Jacques Derrida, Marx' Gespenster, Frankfurt a.M. 2004.

16 Vgl. Theodor W. Adorno, Die revidierte Psychoanalyse, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1952, 40.

17 Theodor W. Adorno, Postscriptum, in: Ders., Gesammelte Schriften 8, Frankfurt a.M. 1997, 88.

so unterhaltsam dies auch im Einzelfall geraten mag. Psychologie von Kollektiven ist immer Psychologie von Einzelnen *im* Kollektiv[18], daher ist die Psychoanalyse gesellschaftlicher Massenphänomene keine Frage der äußerlichen Anwendung von Kategorien auf einen anderen Gegenstand, sondern das Aufzeigen von Vermittlung: Dass es mit den Einzelnen in der Masse nicht mehr so weit her ist, zeigt Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*.[19] Aber auch das zeigt er, indem er ausgehend von den Einzelnen die Dynamik von deren Verschwinden in der Masse entwickelt.
Zwischen der gesellschaftlichen Begründung subjektiven Verhaltens und dem, was diesem an individuellen Wünschen, Ängsten, Phantasien und Beschädigungen entgegenkommt, besteht ein grundsätzliches Verhältnis von Nicht-Identität, eine weitere Lücke. Dies lässt sich gut nachvollziehen am letzten Teil der *Dialektik der Aufklärung*, der nicht zuletzt aus diesem Grund *Elemente des Antisemitismus* heißt: Die Autoren versuchen nicht, eine umfassende subjektiv-objektive Theorie des Antisemitismus vorzulegen. Sie beschäftigen sich erst mit den objektiven Bedingungen[20], die Antisemitismus aus sich heraus immer wieder produzieren und anschließend mit den psychischen Bedingungen antisemitischer Ressentiments. Beide Zugänge werden nebeneinander geführt, sie treffen sich allein im Objekt. In der Lücke zwischen beiden liegt, negativ allerdings und als Allgemeines nicht positiv zu fassen, auch die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. Die Freiheit ist deswegen durch diese Lücke bestimmt, weil das eine nicht in das andere zu überführen ist: Weil man, so sehr die Verhältnisse dazu treiben, so beschädigt man auch immer ist, so viel man auch ins »böse Außen« zu projizieren gezwungen sein mag, noch lange nicht Antisemit sein muss.
Generationen von (antideutschen) Linken haben über den vierten und fünften Abschnitt von Moishe Postones *Antisemitismus und Nationalsozialismus*[21] gegrübelt, einige erschreckt (Rationalisierung des Antisemitismus), einige erleichtert (Rationalisierung des Antisemitismus). Was Postone anbietet, ist eine Theorie, in der die »subjektiven Bedingungen« mit der »objektiven Rationalität« kurzgeschlossen werden. »Meiner Deutung nach«, so Postone, »wurden die Juden also nicht nur mit dem Geld, das heißt der Zirkulationssphäre[22], sondern mit dem Kapitalismus überhaupt gleichgesetzt.«[23] Postone betont, dass dies nicht bedeute, dass die Juden »bewusst mit der Wertdimension identifiziert« würden, da es zur Erscheinungsform des Kapitalismus gehöre, in Abstraktes und Konkretes auseinanderzufallen.[24]

> »Diese Realität der Abstraktheit, die nicht nur die Wertdimension in ihrer Unmittelbarkeit kennzeichnet, sondern auch mittelbar den bürgerlichen Staat und das Recht, wurde genau mit den Juden identifiziert.«[25]

Postone bewegt sich allein auf der Ebene der Deutung gesellschaftlicher Wirklichkeit, die solange notwendig falsch gerät, so lange man sie nicht richtig zu begreifen sucht. Indem er sich nicht dafür interessiert, was denn beim Einzelnen der von ihm festgestellten Gleichsetzung der Juden mit dem Kapitalismus entgegenkommt, wird genau die oben angesprochene Lücke geschlossen: Das Subjektive verschwindet in seiner objektiven Bedingtheit, Freiheit lässt sich nicht mehr begründen. Dass ein abstraktes Prinzip der Vergesellschaftung nur durch die Handlungen einzelner erscheint, Marx nannte diese kritisch »Charaktermasken«, ist die Voraussetzung dafür, sich – bleibt dies undurchschaut – ständig auf die Suche nach Verantwortlichen zu machen, die dann zur Rechenschaft gezogen werden sollen. Indem die Aussage »die Juden werden mit der Realität der Abstraktheit identifiziert« zugleich das zu erklären scheint, was objektiv zum Antisemitismus drängt, als auch das, was subjektiv dazu hintreibt und nicht darin aufgeht, fallen eben die subjektiven Bedingungen heraus. Aber nur, wenn beides getrennt bleibt, kann man noch denken, dass niemand Antisemit werden muss, auch wenn noch so vieles dafür sprechen mag. In der Getrenntheit von subjektiven Bedingungen und objektiver Irrationalität liegt somit die Bedingung der Möglichkeit von Kontingenz und damit von Freiheit.

Die subjektiven Bedingungen der objektiven Irrationalität
Der historisch erste Einsatz der Psychoanalyse als Element einer Kritik der Gesellschaft war bedingt durch die Einsicht, dass die Revolution ausgefallen bzw. misslungen war. Hier begann in den dreißiger Jahren der Bezug der Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung auf die Psychoanalyse. Die »subjektiven Bedingungen der objektiven Irrationalität« sind erst dann etwas, mit dem man sich in gesellschaftskritischer Hinsicht auseinanderzusetzen hat, wenn festgestellt werden kann, dass die Menschen sich die Verhältnisse zu eigen machen, statt sie zu bekämpfen, dass sie eher Antisemiten und Nationalsozialisten werden als sich für den »Verein freier Menschen« einzusetzen. Wenn Adorno feststellt, dass »für die soziale Realität [...] in der Epoche der Konzentrationslager *Kastration charakteristischer als Konkurrenz*"[26] sei, heißt das auch, dass Gesellschaft ohne die stets gegenwärtige Drohung von körperlicher Gewalt und Vernichtung nicht zu verstehen ist. Allerdings hat Adornos Imperativ, »Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole«[27], den von Marx, »alle Verhältnisse abzuschaffen in denen der Mensch ein erniedrigtes usw. Wesen ist«, nicht abgelöst, beide bedingen einander: Um ersteres zu erreichen, muss man weiterhin letzteres wollen.
In diesem Sinne zeigt sich heute der Zeitkern der Frage, die die erste Generation der kritischen Theorie sich mit der Psychoanalyse stellte: Heute ist nicht mehr zu fragen, warum die Revolution nicht stattgefunden hat. Das setzte voraus, sich noch erinnern zu können, dass sie einst, wie Adorno über Marx schrieb, als »um

18 Vgl. Hans-Joachim Busch, Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft, Weilerswist 2001, 163f.

19 Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Ders., Gesammelte Werke 13, Frankfurt a.M. 1999, 73-161.

20 »Der bürgerliche Antisemitismus hat einen spezifischen ökonomischen Grund: die Verkleidung der Herrschaft in Produktion« (Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 202).

21 Moishe Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: Initiative Kritische Geschichtspolitik (Hrsg.), Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg 2005, 165-194. Hier zitiert nach dem pdf, herunterzuladen auf der Seite von ça ira: http://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html, (17.11.2011).

22 Wie etwa bei Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung (vgl. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 204).

23 Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, 11.

24 Ebd., 12.

25 Ebd.

26 Adorno, Die revidierte Psychoanalyse, 32.

27 Adorno, Negative Dialektik, 358.

die nächste Straßenecke liegend antizipiert«[28] werden konnte. Heute geht es vielmehr darum, gegen die Macht der Verhältnisse, gegen die Dummheit der meisten linken Bewegungen, gegen die immer wieder stattfindende Frustration der Hoffnung (sofern man denn noch welche hat), den Gedanken am Leben zu erhalten, dass gesellschaftliche Veränderung noch immer dringend notwendig und nach wie vor möglich ist.

Gegen die enorme Tendenz zur Naturalisierung, sei es mit Rückgriff auf die evolutionsbiologisch aufgepeppten Märchen von der guten alten Steinzeit oder auf das Sein, die alles einbegreift und jede sich auftuende Lücke mit einem zähen Brei von »war schon immer so und wird daher auch immer bleiben« zustopft, bedarf es der Psychoanalyse als Anthropologiekritik, als Kritik an Naturalisierung und Aufklärungsverrat, als Kritik an blinder Fortschrittsgläubigkeit wie Fortschrittsverleugnung.[29] Um also den Raum offenzuhalten, ein Jenseits kapitalistischer Vergesellschaftung überhaupt noch denken zu können, das Licht, das Adorno zufolge von der Versöhnung her scheint[30], nicht auszuknipsen, muss man allerdings all die Phänomene kapitalistischer Vergesellschaftung verstehen, um die zweite Natur immer wieder als solche kritisieren zu können.

Auch wenn die Psychoanalyse sich mit dem individuellen wie kollektiven Scheitern dieser Möglichkeit beschäftigt, ist der Hintergrund immer, dass Freiheit und Vernunft möglich sind. Die Stimme des Intellekts ist bekanntlich zwar leise, aber Freud schrieb auch, dass sie sich eines Tages Gehör verschaffen werde und dass man diesbezüglich optimistisch sein könne.[31] Psychoanalyse tritt, der kritischen Theorie ähnlich, für das bürgerliche Subjekt ein, welches gerade im Auftauchen begriffen, schon begann unterzugehen. Sie tritt dafür ein, dass das, was als Möglichkeit in bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Subjekt angelegt ist, sich doch noch verwirklichen könnte. Das Insistieren auf der Möglichkeit der Freiheit wird in kritischer Theorie wie Psychoanalyse durch die Darstellung der Gesellschaft wie des Einzelnen im Stande der Unfreiheit ausgedrückt. Es handelt sich um die Möglichkeit, dass Aufklärung doch einmal gelingen könnte, indem sie sich über sich selbst aufklärt. So eröffnet die Psychoanalyse eben keine Freiheit von Komplexen und Konflikten, wohl aber eine andere Art damit umzugehen, vielleicht ähnlich dem, was Freud als Übergang von der endlichen Analyse, der auf der Couch, und der »unendlichen Analyse« beschrieb: Das Etablieren einer analytischen Haltung in dem Sinne, dass diese offen ist, bereit, Selbstverständliches wie Liebgewonnenes in Frage zu stellen. Das ist die Gemeinsamkeit von kritischer Theorie und Psychoanalyse: Wenn es sein muss, auch kontrafaktisch auf der Möglichkeit der Freiheit zu beharren. So lange es noch Menschen gibt, die das wissen könnten, kann man eben nicht wissen, ob die »Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« etc. pp. gelingen kann oder nicht.

Psychoanalyse als Naturalisierungskritik

Eine weitere Gemeinsamkeit von Psychoanalyse und Kritischer Theorie ist daher, dass beide sich gegen die individuell wie gesellschaftlich[32] gestiftete Tendenz zur Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse wie der Subjektivität wenden. Beide Ansätze haben ein deterministisches Moment, das sie selbst in der Durchführung der Theorie überschreiten: Wenn Gesellschaft objektive Gesetzmäßigkeiten aufweist, dann gelten diese für alle. Alle müssen dem Wertgesetz gehorchen. An der Kasse nicht zu bezahlen hat Konsequenzen und ein Aussteigerleben macht meist auch nicht glücklich und wird allzu oft mit Regression bezahlt bzw. setzt diese schon voraus.

Freud wiederum sagte von sich, zwar an den »äußeren (realen) Zufall« zu glauben, »nicht aber an die innere (psychische) Zufälligkeit«.[33] Seine Annahme eines »durchgehenden psychischen Determinismus«[34] bezieht sich allerdings auf die Rolle der Kindheit im entwickelte Symptom und gilt solange, bis das Symptom aufhören kann, weil seine Bedeutung bewusst werden kann, was ja ein Ziel der Analyse darstellt.

Trieb und Wunsch

Keine Psychoanalyse ohne infantile Sexualität. In diesem Fall ist Orthodoxie die Avantgarde. Als Faustregel gilt: Immer wenn die infantile Sexualität und damit einhergehend die Triebtheorie relativiert oder als überflüssig erachtet werden, kann man davon ausgehen, dass man es mit unkritischer Theorie zu tun hat, die das Psychische entweder komplett zur Natur schlägt oder es in Gesellschaftliches auflöst. Frühe Beispiele für letzteres sind die Ansätze von Erich Fromm und Karen Horney, von Adorno deswegen als »Revisionisten« bezeichnet, da sie die Psychoanalyse im Versuch einer »Soziologisierung der Psychoanalyse«[35] genau um das zu bereinigen versuchten, was ihr gesellschaftskritisches Potential ausmacht, indem sie eine Lücke schließen: Sie unterschlagen, dass Freud, indem er das Individuum verabsolutiert, eben keine Anpassungspsychologie entwickelt, sondern zeigt, wie subjektives Wünschen mit objektivem Sollen in Konflikt gerät, weil es nicht identisch ist.[36]

---

28 Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik, 68.

29 Mit Aufklärungsverrat ist hier gemeint, dass FreundInnen des biologistischen Reduktionismus auf der einen Seite und FreundInnen postmodernen Differenzeneinheitsbreis auf der anderen Seite gemeinsam haben, nicht dialektisch denken zu können oder zu wollen und stattdessen hin- und herfallen zwischen einer generellen Fortschrittsgläubigkeit und Fortschrittsfeindschaft. Dabei entgeht einem zwangsläufig der Gedanke, dass selbst Fortschrittskritik noch Fortschritt sein kann. Zumindest in (links)intellektuellen Kreisen oder Diskussionen ist das Problem heutzutage allerdings nicht in erster Linie Fortschrittsgläubigkeit sondern Fortschrittsfeindschaft. Schon der Gedanke daran, dass es einmal anders sein könnte, steht unter Teleologieverdacht. Als ob das Ende des Kapitalismus kein Fortschritt wäre.

30 »Ein jedes Geistiges hat seine Wahrheit an der Kraft der Utopie, die durch es hindurchleuchtet. Nur wenn die Menschheit, um zu überleben, die Utopie sich nicht länger mehr verbietet, sondern dessen inne wird, daß Überleben selber heute mit der Verwirklichung der Utopie eines Sinnes ward, dann wird auch die Starre des Geistes sich lösen – nicht etwa durch seine bloße Anstrengung oder die Verfeinerung seiner Mittel.« Theodor W. Adorno, Die auferstandene Kultur, in: Ders., Gesammelte Schriften 20.2, Frankfurt a.M. 1997, 462f.

31 »[...] die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Abweisungen, findet sie es doch. Dies ist einer der wenigen Punkte, in denen man für die Zukunft der Menschheit optimistisch sein darf «. Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: Ders., Gesammelte Werke 14, Frankfurt a.M. 1999, 377.

32 Auch hier handelt es sich wieder um ein Verhältnis der Nicht-Identität: Was im psychologischen Sinne an Naturalisierung attraktiv sein mag, im Sinne von Wunsch und Abwehr, ist nicht deren gesellschaftliche Funktion und umgekehrt.

33 Sigmund Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, in: Ders., Gesammelte Werke 4, Frankfurt a.M. 1999, 286.

34 Ebd., 288.

35 Adorno, Die revidierte Psychoanalyse, 20.

36 »Die Revisionisten brauchen nur die praktisch-realistische Seite der

Vom psychischen Apparat, wie ihn Freud entworfen hat, lässt sich erst nachträglich am einzelnen voll ausgebildeten Apparat sagen, wozu er dient, wie er funktioniert. Anders zum Beispiel in der Neuropsychoanalyse: Hier dient der gesamte Apparat der Selbsterhaltung und der Anpassung an eine vorgefundene Umwelt. Probleme, wie sie etwa im Begriff Triebschicksal gefasst werden – wie der Trieb zu seinem Objekt findet ist hier das Resultat einer Geschichte – stellen sich aus dieser Perspektive nicht.
In der Freudschen Konzeption der infantilen Sexualität bekommt man es wieder mit einer Lücke zu tun: Weder vom unbewussten Wunsch noch von der infantilen Sexualität, die, polymorph-pervers wie sie ist, weder um Realität noch Reproduktion sich schert, führt ein gerader Weg zur genitalen, zumindest der Möglichkeit nach zur Arterhaltung beitragenden Sexualität. Freud bezeichnet in den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* den Prozess, in dem die zärtliche mit der sinnlichen Strömung, die kindliche Sexualität mit den Erfordernissen der Arterhaltung zusammentreten, als »Durchschlagung eines Tunnels von beiden Seiten her«[37] – ein eher schwieriges Unterfangen. Dass es doch meist zu dem Resultat der sogenannten »Normalität des Geschlechtslebens«[38] kommt, ist kein biologisch determinierter Ablauf, sondern eine Kulturleistung. »Das Sexualleben umfasst die Funktion der Lustgewinnung aus Körperzonen, die *nachträglich* in den Dienst der Fortpflanzung gestellt wird.«[39]

Nachträglickeit

Daher: Keine Psychoanalyse ohne Nachträglichkeit. Nachträglichkeit heißt, dass

> »Erfahrungen, Eindrücke, Erinnerungsspuren (…) später aufgrund neuer Erfahrungen und mit dem Erreichen einer anderen Entwicklungsstufe umgearbeitet (werden). Sie erhalten somit gleichzeitig einen neuen Sinn und eine neue psychische Wirksamkeit.«[40]

Das heißt, Vergangenheit und Gegenwart bestimmen sich gegenseitig: Wohl kommt es darauf an, was in der Vergangenheit gewesen ist. Wie dies wirkt und erinnert werden kann, ist aber *auch* durch die gegenwärtige Erfahrung bestimmt.
Das Konzept der Nachträglichkeit ist im Umkreis der kritischen Theorie bisher kaum rezipiert worden, was nachzuholen wäre.[41] Nachträglichkeit findet sich bei Freud explizit als die Zeit und die Konstitution von Bedeutung betreffendes Moment in seiner Theorie des Traumas, der Erinnerung und des Gedächtnisses. Seine ganze Theorie funktioniert im Modus der Nachträglichkeit als ein auf den Kopf gestellter Kausalismus: Sowohl vom entwickelten Symptom (klinische Ebene) als auch vom entwickelten Individuum bzw. entwickelten psychischen Apparat (subjekttheoretische Ebene) lässt sich immer erst nachträglich sagen, wie es dazu geworden ist, umgekehrt funktioniert es aber nicht.
Im Kontext der Nachträglichkeit ist auch der »zweizeitige Ansatz der Sexualentwicklung« zu verorten, der Freud zufolge die Bedingungen für »die Eignung des Menschen zur Entwicklung einer höheren Kultur, aber auch für seine Eignung zur Neurose« enthält.[42] In der Pubertät wird die durch die Latenzzeit unterbrochene sexuelle Entwicklung fortgesetzt, das Infantile kommt als Umgearbeitetes zu neuer Wirkung. Mario Erdheim hat dementsprechend vorgeschlagen, den »evolutionistischen Begriff« der höheren Kultur durch den der Geschichte zu ersetzen.[43] Das »Prinzip der Nachträglichkeit« sei es, welches »in der Adoleszenz dem Determinismus der frühen Kindheit Schranken setzt und dem historischen Bewusstsein seine Grundstruktur verleiht«[44] und damit Geschichte möglich macht.

Eingedenken der Natur im Subjekt

Freud lässt die Anfänge des Psychischen mit der Suche nach Lust beginnen. Von der »Not des Lebens« ist der Apparat, der mal ein psychischer Apparat sein soll, gezwungen, sich auf dieser Suche mit der Realität auseinanderzusetzen. Auf diesem Weg sondern sich, so Freud, Realität und Phantasie, Innen und Außen, Primär- und Sekundärprozess, Eigenes und Fremdes, Ich und der Andere usw. Alle diese Paare haben gemeinsam, dass sie für den Apparat nicht vorausgesetzt sind. Was Freud an den Anfang setzt, ist allein die Suche nach Lust und die durch den Körper gesetzte Nötigung, dies in Auseinandersetzung mit der Realität zu betreiben.[45] Dieser Anfang ist kein Ursprung, aus ihm lässt sich nicht ableiten, was aus dieser Konstellation werden wird. Wie Marx feststellte, lässt sich zwar vom Menschen auf den Affen schließen[46], umgekehrt aber funktioniert es nicht. Genauso ist es mit dem psychischen Apparat: Freud ging vom Traum aus und entwarf dann einen Apparat, von dem er annehmen konnte, dass dieser träumen können würde.
Die Psychoanalyse Freuds ist eine Kritik jeglicher Anthropologie, weil sich immer erst nachträglich am Konkreten zeigen wird, was aus dem anfänglich gesetzten Konflikt aus Wunsch und Lebensnot geworden ist; weil die Zukunft (individuell und gattungsgeschichtlich) offen ist; weil es weder das Sein ist, das in uns west, noch die Sprache ist, die uns spricht, sondern das Unbewusste wie das, was bewusst sein kann, aus dem Auseinandertreten von Lust- und Realitätsprinzip und den daraus folgenden Verschränkungen und Entbindungen resultieren. Nur rück-

---

Freudschen Konzeption zu isolieren und die psychoanalytische Methode ohne jeden Vorbehalt in den Dienst der Anpassung zu stellen, um zugleich sich als die Vollstrecker der Freudschen Intentionen zu fühlen und ihnen das Rückgrat zu brechen.« Adorno, Die revidierte Psychoanalyse, 40.

37 Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 108.

38 Ebd.

39 Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse, in: Ders., Gesammelte Werke 17, Frankfurt a.M., 1955, 75, Hervorhebung Ch. K.

40 Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1967, 313.

41 In Ausführlichkeit zur Nachträglichkeit, auch in Hinsicht auf die kritische Theorie: Christine Kirchhoff, Das psychoanalytische Konzept der »Nachträglichkeit«. Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen, Gießen 2009.

42 Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 135.

43 Mario Erdheim, Zur psychoanalytischen Konstruktion des historischen Bewusstseins, in: Jörn Rüsen/Jürgen Straub (Hrsg.):,Die dunkle Spur der Vergangenheit, Frankfurt a.M. 1998, 176.

44 Ebd.

45 Vgl. Sigmund Freud, Entwurf einer Psychologie, in: Ders., Gesammelte Werke Nachtragsband, Frankfurt a.M. 1999, sowie: Sigmund Freud, Die Traumdeutung (siebtes Kapitel), in: Ders., Gesammelte Werke 2/3, Frankfurt a.M. 1999.

46 »Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist.« Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke 42, Berlin 1983, 39.

wärts, ausgehend von konkreten Individuen in einer konkreten gesellschaftlichen Situation lässt sich Entwicklung aufschlüsseln. Menschliche Natur wird nicht positiv gefasst. Die Psychoanalyse »in ihrer strengen Freudischen Gestalt«[47] ist auch deswegen »Eingedenken der Natur im Subjekt«[48], da Natur darin aufgehoben ist. Wenn man sie aber als Psychisches zu fassen bekommt, ist sie immer schon etwas anderes als nur Natur.
Bezeichnenderweise sprach Freud vom »Kulturprozess«[49]. Kultur als Prozess zu verstehen, bedeutet, dass sie immer wiederhergestellt werden muss, worauf sowohl Freud als auch Horkheimer und Adornos hinweisen[50], und sich dabei zumindest potentiell ständig verändern kann. Das heißt aber auch, und das zeigt die Geschichte, dass man sich ihrer nie sicher sein kann, dass sie nicht als Besitz funktioniert.

Nachdruck aus: Christine Kirchhoff: *Hass auf Vermittlung und Lückenphobie – Zur Aktualität der Psychoanalyse*, in *Phase 2* Nr. 41, 2012. Wir danken der Autorin und der Zeitschrift für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

---

47 Theodor W. Adorno, Freud in der Gegenwart, in: Ders., Gesammelte Schriften 20.2, Frankfurt a.M. 1957, 646.

48 Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 66.

49 Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Ders., Gesammelte Werke 14, Frankfurt a.M. 1999, 449.

50 »Wir glauben, die Kultur ist unter dem Antrieb der Lebensnot auf Kosten der Triebbefriedigung geschaffen worden, und sie wird zum großen Teil immer wieder von Neuem geschaffen, indem der Einzelne, der neu in die menschliche Gemeinschaft eintritt, die Opfer an Triebbefriedigung zu Gunsten des Ganzen wiederholt.« Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Ders., Gesammelte Werke 11, Frankfurt a.M. 1999, 15f. »Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichte, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird in jeder Kindheit wiederholt.« Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 50.

Christine Kirchhoff

Antisemitismus und Psychoanalyse – Projektion und „kritische Selbstbesinnung“

Nach dem 07.10.2023, nach dem Tag des Überfalls der Hamas auf israelische Menschen, die in der Nähe des Gazastreifens lebten oder feierten, nach dem größten antisemitischen Pogrom seit 1945, hat das Thema Antisemitismus eine noch größere Dringlichkeit erhalten.[1]

Die bundesweit agierende Gruppe „Palästina spricht“, die sich mit der BDS-Bewegung solidarisiert, postete am Nachmittag des 7. Oktober, während das Morden, Foltern und Vergewaltigen in israelischen Kibbuzim noch andauerte, ein Bild der Hamas-Angriffe mit der Überschrift „Gaza just broke out of prison“. In einem Post auf X (ehemals Twitter) dazu verkündete die Gruppe:

> „#FreePalestine. We are overwhelmed. This is the first time in the history of our struggle against settler colonization & #Apartheid that Palestinians have retaken a town from settlers […].“

Bereits am Abend des 07. Oktobers wurden laut RIAS in Berlin „From the River to the Sea, Palestine will be free“ Rufe dokumentiert. Dies alles wohlgemerkt vor der Entsendung israelischer Bodentruppen in den Gazastreifen und damit vor dem Beginn des bis heute andauernden Krieges. Dieser unmittelbare Ausbruch von israelbezogenen Antisemitismus – warum es sich um solchen handelt, darum wird es im Folgenden noch gehen, ist schockierend, auch wenn man die Zahlen aus den Studien der letzten Jahre kennt und daher davon ausgehen muss, dass es kein neuer Antisemitismus ist, der hier ausbricht, sondern der latent vorhandene virulent wird.

In der Mitte-Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung aus dem Jahr 2023 – erhoben vor dem 07.10.23 – stimmten der Aussage „Die Juden sind an ihrer Verfolgung selbst schuld“ 18 Prozent der Befragten zu. Wird ein Bezug zu Israel hergestellt, die Aussage inhaltlich jedoch fast gleich gelassen, stieg die Zustimmung enorm: 39 Prozent der Befragten stimmten der Aussage zu, angesichts der Politik Israels könne man verstehen, dass man etwas gegen Juden hat – wohlgemerkt nicht gegen die Politik der israelischen Regierung, sondern gegen Juden. (Zick et al. 2023, S. 160f.)

Die hier stattfindende Identifikation von Jüdinnen und Juden mit dem Handeln der Regierung des Staates Israel ist ein Element des gegenwärtigen israelbezogenen Antisemitismus. Nicht nur wird nicht gesehen, dass Israelis nicht identisch sind mit ihrer Regierung, es werden alle Juden und Jüdinnen mit Israel gleichgesetzt. Um gleich zu Beginn dieses Vortrages prophylaktisch eine Frage zu beantworten, die in sich schon auf Vorbehalte gegen den jüdischen Staat verweist bzw. von Projektivität zeugt: Darf man die Politik der israelischen Regierung kritisieren? Selbstverständlich darf man das, weswegen auch nicht? Im Übrigen drücken tausende Israelis diese Kritik jeden Samstagabend auf den Straßen Tel Avivs aus.

Die Soziologin Karin Stögner hat kürzlich in einem Interview mit der österreichischen Zeitschrift „Kurier“ gesagt, dass das Problem an der Frage nach der legitimen „Israelkritik“ schon mit diesem Begriff beginne, der einen Überschuss enthalte: Weder gebe es eine Syrienkritik, noch eine Österreichkritik – dabei kann man an der Politik in beiden Ländern begründeterweise erhebliche Kritik haben. So auch am Handeln der israelischen Regierung. „Israelkritik“, so Stögner, beinhalte hingegen

> „die Extrabedeutung, dass nicht die Regierung und nicht bestimmte Missstände im Land kritisiert werden, sondern die Existenz des Landes als solche.“ (Stögner 2024)

Israel führt zur Zeit einen Kampf um seine Existenz und das militärische Ziel, dafür zu sorgen, dass sich ein Überfall wie der der Hamas und ihrer zivilen Helfer nicht wiederholen kann, ist legitim, wenn auch fraglich ist, wie es erreicht werden soll und was danach kommen kann, also nach einem Ende des Krieges.

An dieser Stelle möchte ich noch eine Bemerkung zu zwei auffälligen Phänomenen machen: Selbstverständlich haben die Kommandeure der Hamas gewusst, was auf den Überfall des 07.10. folgen würde. Und selbstverständlich haben sie die zivilen Opfer einkalkuliert. Auffällig finde ich zudem, wie selten öffentlich gefordert wird, dass die Hamas die Geiseln freilassen und sich ergeben solle. Zumindest der unmittelbare Krieg und das unmittelbare Leiden der Menschen in Gaza wären damit beendet. Damit sind wir beim Thema dieses Vortrages.

Ich beginne mit der Frage: Was ist Antisemitismus? Die internationale Definition der *International Holocaust Remembrance Alliance - IHRA* des Antisemitismus lautet wie folgt:

> „Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.“ (IHRA-Definition 2016)

Um das, was hier „bestimmte Wahrnehmung von Juden“ genannt wird, wird es im Folgenden gehen.

Die Bundesregierung hat außerdem folgende Erweiterung verabschiedet:

> „Darüber hinaus kann auch der Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, Ziel solcher Angriffe sein.“ (Antisemitismus-Definition der Bundesregierung 2017)

1 Dokumentation eines Vortrages, gehalten am 11.07.2024 im „KUKOON im Park“ in Bremen und am 18.07.2024 an der IPU in Berlin.

Für das Erkennen israelbezogenen Antisemitismus wurde 2004 die sogenannte 3-D-Regel aufgestellt, mit der zu unterscheiden ist, ob es sich bei einer Äußerung lediglich um Kritik an Israels Politik handelt oder die Grenze zum Antisemitismus überschritten wird. Dabei geht es um: Doppelstandards, Delegitimierung oder Dämonisierung Israels (Sharansky 2004).
Diese 3-D-Regel wurde 2013 von (Schwarz-Friesel/Reinharz 2013) konkretisiert. Die Grenze zum Antisemitismus sei überschritten, wenn Folgendes der Fall sei:

1) Aberkennung des Existenz- und Selbstbestimmungsrechts Israels
2) Vergleich bzw. Gleichsetzung Israels mit dem Nationalsozialismus
3) Anlegen anderer Maßstäbe an Israel als an andere Länder
4) Verantwortlichmachen von Juden aus aller Welt für das Regierungshandeln Israels
5) Bezugnahme auf Israel oder Israelis mit antisemitischen Bildern, Symbolen oder Floskeln.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, was Antisemitismus psychoanalytisch bedeutet. Was also ist die Psychodynamik des Antisemitismus, wie funktioniert er? Worin besteht der psychische Gewinn, den er verspricht?
Ich werde mich in diesem Vortrag nicht explizit mit den gesellschaftlichen Bedingungen des Antisemitismus beschäftigen, also nicht mit der Frage, inwiefern die kapitalistische Gesellschaft antisemitische Denkformen nahelegt, da abstrakte Vergesellschaftung zur Personalisierung der Verhältnisse treibt, oder, wie Moishe Postone ausgearbeitet hat, die Juden nicht nur mit der Zirkulationssphäre, in der jeder Einzelne die Spannung zwischen unbegrenzten Reichtum in begrenzter Form erfährt, also dass man zwar mit Geld alles kaufen kann, aber in der Regel zu wenig davon hat, mit der Abstraktheit des Wertes identifiziert werden. Hintergrund meines Vortrages ist dies dennoch, und das werden Sie auch im Verlauf merken, aber inhaltlich setze ich mit der Frage an: Was treibt die Einzelnen dazu, Antisemit:innen zu werden bzw. sich entsprechend zu verhalten?
Theodor W. Adorno bezeichnete den Antisemitismus einmal als das „Gerücht über die Juden". Damit hat er etwas Entscheidendes getroffen, denn ähnlich wie beim Gerücht geht es beim Antisemitismus nicht um das Herausfinden der Wahrheit – die kritische Reflexion – sondern um die Lust am Gerücht. Ich habe dies in einer früheren Arbeit in Anlehnung an die Freudsche Witztheorie (Freud 1905) wie folgt ausgeführt:

> „Das Lustvolle am Gerücht, so die These, beruht ebenfalls (wie beim Witz, Ch.K.) auf einer Ersparnis: Unbewusste Fantasien und Affekte, die man sich sonst nicht zugestehen könnte, können ausgelebt werden. Was einem hier erspart bleibt, und die Lust am Gerücht ermöglicht, ist der Aufwand der Realitätsprüfung bzw. noch einfacher: der Aufwand des Denkens. Beides wird vermieden. Damit wird auch vermieden, sich mit einer Realität auseinanderzusetzen, die komplizierter ist, als man wahrhaben möchte." (Kirchhoff 2020a, S. 107)

Das Gerücht erspart das Aushalten von Ambiguität, von Nicht-Wissen oder Noch-nicht-Wissen. Um Überprüfbarkeit geht es gerade nicht.

> „Der Übergang vom bloßen Gerücht zur Verschwörungsideologie erfolgt dort, wo ein Gerücht, um es nicht sein lassen zu müssen, mit teilweise sehr hohem Aufwand begründet wird. Verschwörungserzählungen werden gebildet, so könnte man sagen, um das Gerücht und die damit verbundene Lust bzw. Entlastung nicht aufgeben zu müssen." (ebd.)

Der moderne Antisemitismus knüpft an vormoderne Formen der Judenfeindschaft an, in Europa in erster Linie an die christliche Judenfeindschaft (Juden als Gottesmörder, Juden als Kindermörder), das Bild der Kindermörder taucht auch heute noch, vor allem mit Bezug auf Israel, immer wieder auf, etwa in der Parole „Kindermörder Israel". Die religiös begründete Feindschaft gegen Jüdinnen und Juden äußerte sich in wiederkehrenden Pogromen und Vertreibungen, es gab daneben aber auch eine Akzeptanz großer jüdischer Gemeinden. Mit der Moderne wurde der Unterschied zwischen nicht-jüdischen und jüdischen Menschen rassifiziert: Horkheimer und Adorno schreiben in der „Dialektik der Aufklärung", dass Jüdinnen und Juden als die „Gegenrasse" gesehen würden, als das „negative Prinzip als solches", von dessen „Ausrottung das Glück der Welt abhängen" würde (Horkheimer/Adorno 1947, S. 197). Zentral ist im modernen Antisemitismus die Idee der jüdischen Weltverschwörung.

> „Antisemitismus wirkt dabei als identitätskonstituierendes Phantasma, das die komplexe Welt grenzenlos mit unterschiedlichsten, teils offen widersprüchlichen Vorstellungen von Juden belehnt. Tradierte antijüdische Bildwelten, Ressentiments und Verfolgungspraktiken haben sich dabei in der modernen Gesellschaft zu einer spezifischen 'anti-modernen Ideologie' entwickelt, ‚die in Juden alle gesellschaftlichen und psychosozialen Probleme, Widersprüche und Transformationen personifiziert.'" (Rensmann 2021, Hervorh. i. Orig).

Paradoxerweise erscheinen Jüdinnen und Juden so gleichzeitig (!) als:

> „Drahtzieher von Weltunfrieden, von Kapitalismus und zugleich Kommunismus, als Verkörperungen von Geld, Wucher, Abstraktion, Modernität und Urbanität wie zugleich von niederer, primitiver Gier, Rachsucht oder sexueller Dekadenz […], von kosmopolitischem Universalismus wie unbarmherzigem Partikularismus." (Schoeps/Schlör 1995, zit. nach Rensmann 2021),

Die hier genannten antisemitischen Ressentiments, in denen Jüdinnen und Juden mit allem identifiziert werden, was an der Moderne unbehaglich sein kann, werden auf den jüdischen Staat Israel projiziert:

> „Israelfeindlicher Antisemitismus konstruiert wie andere Formen der Judenfeindschaft in spezifischer Weise eine angeblich übermächtige und skrupellose Macht von Juden, welche existenzbedrohend erscheint und Gewalt gegen Juden folgerichtig als Notwehr rechtfertigt — womit sie in letzter Konsequenz als ‚Kampf gegen das Böse' auf deren Vernichtung zielt." (ebd.)

Hier wird der projektive Gehalt deutlich: Jüdinnen und Juden dienen als grenzenlose Projektionsfläche von Ängsten, Wünschen und Sehnsüchten. Antisemitismus ist ein Krisenphänomen, er bietet eine universale, griffige „Erklärung" sämtlicher Krisen und Konflikte in der modernen Welt. Schon Ernst Sim-

mel merkte 1946 in seiner Theorie des Antisemitismus an, dass der Bruch mit der Realität auf Gruppenebene durch den „Druck einer unerträglichen, unbegreiflichen Realität“ (Simmel 1946, S. 69) passiere, in den Worten Hermann Belands: die Realität breche sozusagen mit der Gruppe.

> „Der Antisemitismus trat immer dann offen in Erscheinung, wenn die Sicherheit des Individuums oder der Gesellschaft durch katastrophale Ereignisse erschüttert wurde“ (ebd., S. 68).

Zugleich bietet die hier implizierte Täter-Opfer-Umkehr eine psychische Entlastung: Nicht man selbst greift an, sondern man führt als Opfer einen heldenhaften Kampf gegen einen übermächtigen Aggressor. Damit muss sich nicht mit den eigenen aggressiven und destruktiven Anteilen beschäftigt werden, da diese projektiv – und dann mit legitimierter Aggression – am anderen bekämpft werden.
In den „Elemente des Antisemitismus“, dem letzten Teil der 1947 erschienen „Dialektik der Aufklärung“ schreiben Horkheimer und Adorno folgendes:

> „Das pathische am Antisemitismus ist nicht das projektive Verhalten, sondern der Ausfall der Reflexion darin. Indem das Subjekt nicht mehr vermag, dem Objekt zurückzugeben, was es von ihm empfangen hat, wird es selbst nicht reicher sondern ärmer. Es verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und verliert so die Fähigkeit zur Differenz. Anstatt der Stimme des Gewissens nachzugehen, hört es Stimmen; anstatt in sich zu gehen, um das Protokoll der eigenen Machtgier aufzunehmen, schreibt es die Protokolle der Weisen von Zion den anderen zu.“ (Horkheimer/Adorno 1947, S. 219)

Den hier festgestellten „Ausfall der Reflexion“ greift Theodor W. Adorno 1959 in „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“ wieder auf. Hier stellt er fest, dass der Hass gegen die Psychoanalyse „unmittelbar eins“ sei mit dem Antisemitismus, und zwar

> „keineswegs bloß, weil Freud Jude war, sondern weil die Psychoanalyse genau in jener kritischen Selbstbesinnung besteht, welche die Antisemiten in Weißglut versetzt.“ (Adorno 1959, S. 269f.)

Wohlgemerkt geht es hier nicht um Psychoanalysekritik, die gar nichts mit Antisemitismus zu tun haben muss, sondern um einen affektiven Überschwang, denn Hass ist noch etwas anderes als Kritik, auch wenn hinter der Kritik auch Hass stecken mag.
Die kritische Selbstbesinnung, von der Adorno hier bezogen auf die Psychoanalyse spricht, heißt, den Blick nach innen zu wenden, sich auf sich und die eigenen Phantasien und Gefühle zu besinnen und dann eben das Protokoll der eigenen Machtgier aufzunehmen anstatt die Protokolle der Weisen von Zion zu schreiben. Das heißt: Rücknahme der Projektion, nicht umsonst wollte Freud die Metaphysik in Metapsychologie übersetzt wissen (vgl. Freud 1901, S. 288).
Selbstbesinnung setzt eine triangulierungsfähige psychische Struktur voraus bzw. erzeugt diese im Vollzug: Wenn ich mich darauf besinne, was wohl gerade mit mir los ist, wenn ich diesen oder jenen heftigen Affekt verspüre oder so überraschend plötzlich völlig unzweifelhaft im Recht bin, oder etwas völlig Irrationales glaube etc. beziehe ich mich angesichts eines Dritten – Affekt, wunderbare Klarheit – auf mich. Das ist eine triangulierte Struktur. Die „kritische Selbstbesinnung“ kann, wenn sie gelingt, zur Rücknahme etwa von Projektionen führen und ist Bestandteil von erkennendem Denken, das um die Differenz zum Gegenstand weiß – und damit auch die Bedingung dafür, diesen überhaupt wahrzunehmen. Übersetzt: Kritische Selbstbesinnung ist wichtig für den Realitätsbezug.
Adorno verstand das Aufkommen des Systems in der Philosophie als ein frühes Symptom der Durchsetzung der kapitalistischen Gesellschaft und bringt es mit einem Affekt in Zusammenhang, mit der Wut und betont auch hier die Selbstbesinnung:

> „Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus; (…). Die erhabene Unerbittlichkeit des Sittengesetzes war vom Schlag solcher rationalisierten Wut aufs Nichtidentische, (…). Geist, der die Rationalisierung – seinen Bann – abwirft, hört kraft seiner Selbstbesinnung auf, das radikal Böse zu sein, das im Andern ihn aufreizt.“ (Adorno 1966, S. 34)

Hier kritisiert ein Philosoph die Philosophie, genauer gesagt, das systematische Denken des deutschen Idealismus und er tut dies völlig selbstverständlich mit Hilfe psychoanalytischer Denkfiguren. Die Passage ist aus der „Negativen Dialektik“. Adorno stellt hier fest, dass es Wut ist, die das System, den „Geist gewordenen Bauch“ befeuert, und zwar die Wut auf das, was nicht aufgeht im System, das, was nichtidentisch mit den Begriffen ist. Hier von Wut zu sprechen setzt auch voraus, dass es eine Ahnung geben muss, eine Erfahrung, dass eben etwas nicht aufgeht, dass immer etwas stört. Adorno entwirft hier auch eine Perspektive: Wenn es dem Geist gelinge, die Rationalisierung – und das ist psychoanalytisch gemeint, also das noch in die Vernunft, in den Verstand reinzuholen, es mit einer vernünftigen Begründung auszustatten, was aus einer ganz anderen Ecke kommt, sich selbst darüber zu beruhigen, dass es genauso so sein muss, wie es ist – wenn der Geist dies abwerfen würde, dann könnte er das andere in Ruhe lassen, nicht mehr projektiv dort das Böse verorten und bekämpfen, das ihn selber umtreibt. Adorno kann hier gar nicht ohne die Psychoanalyse denken, wenn er aus dem intelligiblen Subjekt ein empirisches Subjekt mit Leib und Seele macht, dessen Denken zwar nicht in unbewussten Wünschen und Ängsten aufgeht, aber von diesen getrieben wird.
Bevor ich im Folgenden auf die Projektion zu sprechen komme, möchte ich noch auf zwei psychoanalytische Gedanken einfügen, die mir an dieser Stelle wichtig sind, um die sich antisemitisch entladende „Wut auf die Differenz“ zu verstehen. Weiter oben hatte ich Horkheimer und Adorno zitiert, die bezüglich des Antisemitismus schrieben, dass für Antisemiten von der „Ausrottung“ der Jüdinnen und Juden das „Glück der Welt“ abhänge. Dieser absolut wahnhaften Idee und der sie begründenden Fantasie von einer Welt ohne Widerspruch, ohne Differenz – ohne Störung – möchte ich kurz nachgehen. Der französische Psychoanalytiker Béla Grunberger legte seiner Analyse des Antisemitismus zugrunde, dass der Jude für den Vater in der ödipalen Situation stehe. Grunberger begründet dies mit dem Charakter des Judentums als Vaterreligion (Grunberger 1962, S. 265). Ich zitiere:

> „Im Christentum hat der Sohn die Mutter wiedergefunden, was zu einer Verstärkung des ödipalen Schuldgefühls führen mußte. Der Jude dagegen ist dem Vater treu geblieben. Zusammenfassend kann man sagen: Der Jude hat durch die Einführung des Monotheismus den Menschen nicht nur aus der engen Verbin-

> dung mit der Mutter vertrieben (selbst für das Christentum ist die Mutter Jungfrau und somit unnahbar geblieben), sondern in ihm einen Richter aufgestellt, der ihn in der Bestrafung seiner ödipalen Wünsche verfolgt. Das Judentum hat also genau das getan, was im Erlebnis des Kindes ein Vater tut. Es hat das väterliche Gebot absolut gesetzt. Und dies erklärt uns auch, warum der Jude zur Abreaktion des ödipalen Konfliktes und seiner Schuldängste gewählt wurde. Der Jude stellt den Vater dar." (ebd., S. 266, Herv. C. K.)

Steht der Vater für die Störung der Mutter-Kind-Dyade, so steht ‚der Jude' (als Vater) für die Störung der (als Mutter-Kind-Dyade imaginierten) Heimat. Der ödipale Konflikt (und damit die nachträglich als vorambivalent imaginierte Mutter-Kind-Dyade) wird somit vermittelt durch Antisemitismus ferngehalten. Samuel Salzborn formuliert dies folgendermaßen:

> „Der Jude ist der Repräsentant der ödipalen Vaterimago, wobei die psychische Funktion des Juden in der Ermöglichung der Fernhaltung vom ödipalen Konflikt und der Verharrung in der narzisstischen Dimension besteht. (…) Es geht um das Ausweichen vor dem echten ödipalen Konflikt und in der Folge um eine prägenitale Regression, eine Flucht in das narzisstische Universum, dem Ort der Urmutter, der Sehnsucht nach der intrauterinen Vollkommenheit." (Salzborn 2014, S. 94)

Der zweite Gedanke, auf den ich an dieser Stelle eingehen möchte, stammt von Sigmund Freud; es geht um das, was Freud in seiner späten Arbeit über den „Mann Moses" den „Sieg der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, also einen Kulturfortschritt" (Freud 1939, S. 221) nannte und er knüpft unmittelbar an das vorherige an. Freud verstand das Bilderverbot im Judentum als „eine entscheidende, unaufgebbare und überdies als eine zutiefst jüdische Errungenschaft", so Jan Assmann, an der es „unter allen Umständen" festzuhalten gelte; seine eigene Psychoanalyse habe er geradezu als die „Fortführung dieses jüdischen Fortschritts" verstanden (Assmann 2002, S. 154f.).
Freud habe, so Assmann weiter, den „spezifisch jüdischen Beitrag zur Menschheitsgeschichte" (ebd., S. 156) eben im Streben nach dem, was er den „Fortschritt in der Geistigkeit" nannte, gesehen. Dieser Fortschritt entspreche „auf der Ebene der menschheitlichen Psychohistorie" dem, was Freud auf der „Ebene des individuellen Seelenlebens" als „Sublimierung" bezeichnet habe und was für ihn „die höchste Leistung der seelischen Bildung und Reifung" dargestellt habe (ebd.). Assmann weist auch darauf hin, dass Freud es abgelehnt habe, von einem „Trieb zur Vollkommenheit" (ebd.) auszugehen, vielmehr habe sich für Freud die Kulturentwicklung der „Triebverdrängung" verdankt (ebd.). So schreibt Freud im „Jenseits des Lustprinzips":

> „Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängungen verstehen, auf welche das Wertvollste an der menschlichen Kultur aufgebaut ist." (Freud 1920, S. 44)

Horkheimer und Adorno übersetzen das Konzept der Projektion ins Gesellschaftliche und verstehen den Antisemitismus als auf „falscher Projektion" beruhend:

> „Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion. Sie ist das Widerspiel zur echten Mimesis, der verdrängten zutiefst verwandt, ja vielleicht der pathische Charakterzug, in dem diese sich niederschlägt. Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich. Wird für jene das Außen zum Modell, dem das Innen sich anschmiegt, das Fremde zum Vertrauten, so versetzt diese das sprungbereite Innen ins Äußere und prägt noch das Vertrauteste als Feind. Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer." (Horkheimer/Adorno 1987 [1947], S. 217)

Den Unterschied zum individuellen Wahn sehen sie in der Vermittlung mit dem Politischen, was dazu führt, dass gerade der, der einem Wahnsystem folgt, als normal und gut angepasst gelten kann:

> „Dem gewöhnlichen Paranoiker steht dessen Wahl nicht frei, sie gehorcht den Gesetzen seiner Krankheit. Im Faschismus wird dies Verhalten von Politik ergriffen, das Objekt der Krankheit wird realitätsgerecht bestimmt, das Wahnsystem zur vernünftigen Norm in der Welt, die Abweichung zur Neurose gemacht." (ebd.)

Ich möchte jetzt auf einen zweiten psychischen Mechanismus zu sprechen kommen, den ich neben der Projektion für entscheidend halte, um die Psychodynamik des Antisemitismus zu verstehen, die Identifizierung oder Identifikation.
Unverständliche Behauptungen für richtig zu halten, sich um den Inhalt nicht zu kümmern, ist eine unumgängliche Voraussetzung, um sich für Propaganda begeistern zu können – und das funktioniert nicht ohne Identifizierung und spielt im gegenwärtigen gegen Israel gerichteten Antisemitismus eine große Rolle.
Ich möchte dies mit Hilfe des von Theodor W. Adorno so genannten „Gefühlsbefreiungstricks" tun. Diesen beschrieb in seiner Untersuchung der Rundfunkreden von Martin Luther Thomas, einem heute weitgehend vergessenen faschistisch-christlichen Prediger in den USA der 1930er und 1940er Jahre, als einen unter den psychologischen „Tricks" faschistischer Propaganda. Ich halte den „Gefühlsbefreiungstrick" für sehr aktuell. Worum geht es: Der Redner, so Adorno, unterstreiche die „simulierte Spontaneität" und „nicht-manipulierte Individualität" durch eine „ganz bewusste und nachdrückliche Gefühlsbetontheit" (Adorno 1995, S. 365). Der damit einhergehende „Verzicht auf Würde" sei keine Nebenerscheinung, sondern „eines der wirksamsten Stimuli faschistischer Propaganda" (ebd.). Die „Gefühlsduselei" sei dabei „nichts weiter als ein Verhalten", das die Zuhörer nachahmen und annehmen sollen. Sie sollen sich eben gerade nicht zivilisiert benehmen, sondern „ihren Gefühlen freien Lauf lassen" (ebd., S. 366): „Letztes Ziel des ‚Gefühls-Befreiungs'-Tricks ist die Begünstigung und Unterstützung von Ausschreitung und Gewalttätigkeit." (ebd.) Und auch die Wirkung dieses Tricks ist für Adorno nur denkbar unter der Voraussetzung von Verhältnissen, die das Individuum nur ertragen könne, indem es sie sich zu eigen mache, sich mit ihnen identifiziert:

> „Die ungeheuren gesellschaftlichen Kräfte, denen jedes Individuum unterworfen ist, zwingen es nicht nur, sich ihnen wirtschaftlich auszuliefern […], sondern auch psychologisch, denn ihren sozialen und kulturellen Druck kann es nur ertragen, wenn es ihn zur eigenen Sache macht." (ebd., S. 368)

Es müsse „eher adäquat konformistisch handeln, denn als einheitlicher, geschlossener Charakter“, je mehr es aufhöre, „ein Ich, ein ‚Selbst‘ zu sein“, umso weniger sei es „bereit und fähig, den Anforderungen der Selbstbeherrschung zu genügen“ (ebd.). Adorno spricht an dieser Stelle von einer um sich greifenden „Hysterie“, die sich als „Ausdruck einer psychologischen Struktur“ über die ganze Gesellschaft ausbreite, da die „Entschädigung für Selbstdisziplin – die in sich gefestigte und sichere Existenz“ keine Geltung mehr habe (ebd.). Der Effekt des Tricks sei daher, die

> „aufgezeigten Reaktionen akzeptabel zu machen […], den Menschen das Gefühl zu geben, das sozial Richtige zu tun, wenn sie ihre Selbstbeherrschung fahren lassen“ (ebd., S. 368f.).

Ich habe den Gefühlsbefreiungstrick in einer früheren Arbeit auf das Phänomen des medialen Mit-Rechten-Redens angewandt und die weit ins bürgerliche Feuilleton reichende Begeisterung darüber, mit Rechten zu reden bwz. sich davon berichten zu lassen, „Gefühlsbefreiung by proxy“ genannt (Kirchhoff 2020b).

Was die Gefühlsbefreiung by proxy auch für die Feuilletonleserin, für Intellektuelle an Universitäten geeignet macht, ist, dass man nicht selbst enthemmt mehr oder weniger gewalttätig unterwegs ist, sondern die von Adorno festgestellte Gefühlsbefreiung in der Identifikation genießen kann. Diese Gefühlsbefreiung qua Identifizierung reicht als Phänomen weit in die bürgerliche Mitte und ins linksliberale Spektrum, wo zwar nicht unmittelbar, zumindest noch nicht, selber zugeschlagen wird, aber Ähnliches genossen wird, und ich denke, das passt auf den gegenwärtigen Antisemitismus. Identifiziert wird sich hier, mit einer Form des Opferseins, das bedeutet, sich an keinerlei Regeln mehr halten zu müssen, Destruktivität offen agieren zu dürfen. Das ist das, was dem sekundären Antisemitismus zugrunde liegt.

Der israelische Psychoanalytiker Zwi Rex sagte dazu, dass die Deutschen den Juden Auschwitz nie verzeihen würden (vgl. Heinsohn 1988, S. 119). Das heißt: Nur weil es die Juden gibt, konnte so etwas passieren. Nur weil es Israel gibt, kommt es zu dieser Gewalt. Nicht nur sind die Juden an der Gewalt gegen sie schuld (Täter-Opfer-Umkehr). Ich denke, das Problem geht tiefer: Ihm liegt eine regressive Sehnsucht nach einer Welt ohne Differenz, Abgründe und Widersprüche zugrunde, das Phantasma einer glatten Welt. Was oft in eine nachträglich zum Sehnsuchtsort verklärte Vergangenheit projiziert wird, erscheint hier als Zukunft einer Welt ohne Israel.

In der gegenwärtigen so genannten Palästina-Solidarität (eine Bewegung, der es tatsächlich um das Leid der Palästinenser:innen ginge, sähe anders aus) zeigt sich mit der Lust an der an die Hamas delegierten Gefühlsbefreiung eine zeitgenössische Variante des autoritären Charakters: Die Terroristen, das sind zwar die Anderen, aber in der Identifizierung wird die Lust an der Enthemmung mitgenossen – oder auch direkt agiert. Hier zeigt sich ein Phänomen, das Freud schon für die Zote, heute würde man sagen, für den sexistischen Witz, ausführte: Je gebildeter das Publikum, desto weniger offen obszön dürfe die Zote sein, der Inhalt müsse „verschoben und verkleidet“ werden, die Lust aber stamme aus der „nämlichen Quelle“, man lache über dasselbe, was „den Bauer bei einer groben Zote lachen mache“ (Freud 1905, S. 111). Wenn die unmittelbare Enthemmung (noch) nicht genossen werden kann, dann ist die delegierte Gefühlsbefreiung eine Möglichkeit der Distanzierung und damit, im freudschen Sinne, der Verkleidung. Das heißt, dass der anti-israelische Aktivismus, der offensichtlich so wenig mit dem Leid der Palästinenser:innen und gar nichts mit Emanzipation zu tun hat, die Begeisterung für Mörder und Faschisten – denn darum handelt es sich bei der Hamas – selbstverständlich gar nichts mit Befreiung oder Emanzipation zu tun hat, dafür aber um so mehr mit Gefühlsbefreiung.

In diesem Kontext lässt sich auch der zuerst auf einer Demonstration vor dem Außenministerium in Berlin im November letzten Jahres (23.11.2023) gezeigte Slogan „Free Palestine from German guilt“ analysieren, der auf dieser Täter-Opfer-Umkehr, einer Form des perversen, verdrehenden Denkens, aufsitzt: Die Demonstrant:innen, die auf den Fotos nicht so aussehen, als hätten sie einen Migrationshintergrund, sie sehen aus wie deutsche Linke, fordern also die Befreiung Palästinas nicht etwa von der Hamas, was eine gute linke Forderung wäre, sondern von der deutschen Schuld. Nur wegen der deutschen Schuld, so läßt sich dies verstehen, ist die deutsche Politik nicht auf Seite Palästinas. Hätte Deutschland sich von seiner Schuld befreit – was ja auch deutsche Rechte schon lange fordern – würde es nicht an der Seite Israels stehen. Die aus der Schuld resultierende Verantwortung wird so zu etwas Neurotischem, etwas Irrationalem: Würde Deutschland sich also von seiner Schuld befreien, dann würde Palästina von Israel befreit werden können - eine perfide Form der Schlussstrichforderung und des sekundären Antisemitismus von Nazi-Urenkeln.

Ein weiteres Beispiel ist dieses: „90 Jahre und kein bisschen aus der Geschichte gelernt: 1933 und 2023“, der Kontext dieses Schildes (28.10.2023 in Berlin) macht deutlich, dass hier nicht die Selbstreflektion des eigenen Tuns hochgehalten wird. Von außen könnte man angesichts dieser Demonstrationen ja durchaus auf diese Idee kommen, dass da nicht aus der Geschichte gelernt wurde. Diejenigen, die nicht gelernt haben, sind aber der Meinung der Demonstrant:innen diejenigen, die sich an die Seite Israels stellen, das nun – hier folgt die Dämonisierung qua NS-Vergleich – als Nazistaat agiert, und dem man daher dringend das Handwerk legen müsste. So lässt sich die Aussage verstehen. Die hier erfolgende Täter-Opfer-Umkehr macht dieses Schild – teilt man die Aussage nicht – erstmal völlig unverständlich.

Religiöse Verklärung: „Gaza“ wird hier (04.05.2024, Universität Hamburg, die komplette Parole lautet: „Gaza sagt: Ich war, ich bin, ich werde sein“) zu einer überwertigen, überzeitlichen Idee, einem Heilsversprechen, das keiner weiteren Begründung oder Erläuterung mehr bedarf. Das Zitat stammt ursprünglich von Rosa Luxemburg, die hier die Revolution hat sprechen lassen.

Damit komme ich zu der Bestimmung von Horkheimer und Adorno zurück: „Das Pathische am Antisemitismus ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der Ausfall der Reflexion darin.“

Das, was wir gegenwärtig erleben, ist nicht zuletzt ein Angriff auf das Denken. Nun könnte man sagen, nunja, es gibt Schlimmeres, aber mit dem Denken geht eben jene Fähigkeit zur Differenziertheit verloren, das, was uns davor schützt, dass das Denken projektiv entgleist.

„Thinking under fire“ formulierte Wilfred Bion für den geschützten Rahmen der psychoanalytischen Praxis, wenn man es mit Angriffen auf Verbindungen, mit Angriffen auf das Denken zu tun bekommt. Die gesellschaftliche Gegenwart ist anders als die analytische Stunde nicht durch den Rahmen gehalten und begrenzt. Wir erleben gegenwärtig Attacken auf das Denken, auf den Versuch, Verbindungen herzustellen, sich mit der individuellen wie gesellschaftlichen Realität auseinanderzusetzen, überhaupt einen Bezug zu dieser herzustellen. Ich schließe mit einem Ausschnitt aus einem Interview mit den Pet Shop Boys; das Interview fand im März 2023 statt.

„SPIEGEL: In Berlin, aber auch in London, gibt es derzeit einige LGBTQ-Personen aus dem linken Spektrum, die sich auf die Seite der Palästinenser stellen. Ärgert Sie das?
Tennant: Ärgern ist das falsche Wort. Ich weiß, wie kompliziert diese Themen sind. Ich glaube, dass sich viele dieser Leute nicht genug informiert haben, das könnte das größte Problem sein. Und wenn man schwul ist, sieht man bestimmte Dinge anders.
SPIEGEL: Wie meinen Sie das?
Tennant: Unser Album »Fundamental« haben wir 2006 zwei Teenagern gewidmet, die in Iran wegen ihrer Homosexualität hingerichtet wurden, denn wir fühlten uns mit ihnen verbunden. Auch wenn Sie heterosexuell sind, können Sie ein Gefühl für diese Unterdrückung entwickeln, dennoch werden diese Dinge immer wieder unter den Teppich gekehrt. (…)
Lowe: Ungerechtigkeit und Lügen, das sind die Dinge, die uns wirklich ärgern.
Tennant: Narzissmus, der durch Unwissenheit genährt wird, beides macht mich wahnsinnig. Das betrifft selbst gute Freunde von mir. Es ist ja alles an Informationen und Fakten verfügbar, aber leider finden es viele inzwischen zu langweilig, sich bestimmte Dinge anzulesen. Im Gegensatz zum emotionalen Rausch, den man bekommt, wenn man online mal schnell protestiert und einen Standpunkt vertritt – so falsch er auch sein mag. Deswegen heißt unser Album ja auch »Nonetheless«: Die Pet Shop Boys machen trotz alledem weiter. In der begrenzten Zeit, die uns noch bleibt.“ (Spiegel 2024)

Und das sollten wir auch alle machen. Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1959): Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit heute? In: Gesammelte Schriften Band 10.2 (S. 555-572). Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M. 1977.
Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften Band 6. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M. 1977.
Adorno, Theodor W. (1995): Studien zum Autoritären Charakter. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
Antisemitismus-Definition der Bundesregierung (2017): Online (jeweils abgerufen am 17.10.2024): https://www.bundestag.de/resource/blob/644710/d67e39af202ecc33821da685bb28e2fd/WD-1-003-19-pdf-data.pdf
https://www.antisemitismusbeauftragter.de/Webs/BAS/DE/bekaempfung-antisemitismus/ihra-definition/ihra-definition-node.html
Assmann, Jan (2002): Der Fortschritt in der Geistigkeit. Sigmund Freuds Konstruktion des Judentums. In: Psyche (56), S. 154-171.
Freud, Sigmund (1901): Zur Psychopathologie des Alltagslebens. In: Gesammelte Werke IV. Fischer Verlag: Frankfurt a. M.
Freud, Sigmund (1905): Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. In: Gesammelte Werke VI. Fischer Verlag: Frankfurt a. M.
Freud, Sigmund (1920): Jenseits des Lustprinzips. In: Gesammelte Werke XIII. Fischer Verlag: Frankfurt a. M., S. 1-69.
Freud, Sigmund (1939): Der Mann Moses und der Monotheismus. In: Gesammelte Werke XVI. Fischer Verlag: Frankfurt a. M., S. 101-246.
Grunberger, Béla (1962): Der Antisemit und der Ödipuskomplex. In: Psyche 5/62, S. 255-272.
Heinsohn, Gunnar (1988): Was ist Antisemitismus? Eichborn: Frankfurt.
Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): Die Dialektik der Aufklärung. In: Gesammelte Schriften Band 5 (S. 13–292). Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1987.
IHRA-Definition (2016): Arbeitsdefinition von Antisemitismus der International Holocaust Remembrance Alliance. Online (abgerufen am 17.10.2024): https://holocaustremembrance.com/resources/arbeitsdefinition-antisemitismus
Kirchhoff, Christine (2020a): „Das Gerücht über die Juden“ – zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungsideologie. In: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft [Hrsg.]: Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Antisemitismus, Band 8. Jena, S. 104–115.
Kirchhoff, Christine (2020b): Gefühlsbefreiung-by-proxy. Zu Psychoanalyse und Autoritarismus heute. In: Stahl, Andreas; Zopes, Benedikt; Jäckel, Christian; Henkelmann, Katrin; Wünsch, Niklas (Hrsg.). Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des autoritären Charakters, Verbrecher Verlag: Berlin.
Rensmann, Lars (2021): Israelbezogener Antisemitismus. Formen, Geschichte, empirische Befunde. Bundeszentrale für politische Bildung. Online (abgerufen am 27.10.2024): https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/326790/israelbezogener-antisemitismus/
Salzborn, Samuel (2014): Antisemitismus: Geschichte, Theorie, Empirie. In: Interdisziplinäre Antisemitismusforschung – Interdisciplinary Studies on Antisemitism (Band 1), Nomos: Baden-Baden.
Schoeps, Julius H. & Schlör, Joachim (1995): Antisemitismus: Vorurteile und Mythen. Piper: München.
Schwarz-Friesel, Monika & Reinharz, Jehuda (2013): Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert. In: Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien Potsdam & Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg (Hrsg.). Europäisch-jüdische Studien – Beiträge (Band 7), de Gruyter: Berlin.
Sharansky, Nathan (2004): 3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization. In: Jewish Political Studies Review 16:3-4. Online (abgerufen am 17.10.2024): https://jcpa.org/article/3d-test-of-anti-semitism-demonization-double-standards-delegitimization/
Simmel, Ernst (1946): Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: Simmel, Ernst (Hrsg.): Antisemitismus (S. 58-101). Fischer Taschenbuch-Verlag: Frankfurt a. M. 1993.
SPIEGEL 2024: „Ich mag diese Art von deutschem Pop, den wir bei uns nie hören“, Interview mit den Pet Shop Boys von Andreas Borcholte, Spiegel 18/24. Online (abgerufen am 19.10.2024) https://www.spiegel.de/kultur/musik/pet-shop-boys-ich-mag-diese-art-von-deutschem-pop-den-wir-bei-uns-nie-hoeren-a-eaf64302-c9d0-4764-857f-d72471d864e2
Stögner, Katrin (2023): Ist es antisemitisch, ein Palästinensertuch zu tragen? In: Kurier vom 30.05.2024. Online (abgerufen am 17.10.2024): https://kurier.at/politik/ausland/antisemitismus-palaestinensertuch-gaza-krieg-kolonialismus-siedlerstaat/402904916
Zick, A.; Küpper, B. & Mokros, N. (2023): Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23. Friedrich-Ebert-Stiftung, Dietz-Verlag: Bonn. Online (abgerufen am 17.10.2024): https://www.fes.de/index.php?eID=dumpFile&t=f&f=91776&token=3821fe2a05aff649791e9e7ebdb18eabdae3e0fd

Moritz Zeiler

Illusionen und Versäumnisse – Moishe Postones Aufsatz „Antisemitismus und Nationalsozialismus“ als heimlicher Klassiker der Antisemitismusforschung

Im Vorwort zur Sammlung von Moishe Postones Aufsätzen schrieb die herausgebende *initative kritische geschichtspolitik*:

> „Die Kritik an Nation, Volk und romantischem Antikapitalismus, in den bewegungsarmen neunziger Jahren regelmäßig Gegenstand kontroverser Debatten, wurde zum lähmenden Ballast, als es galt, die globalisierten Massen zu agitieren. (…) Gegen diesen Trend der Vergangenheitsentledigung soll die Veröffentlichung von Aufsätzen und Kommentaren von bzw. Interviews mit Moishe Postone eine Ermutigung sein, die kritische Reflexion über Normalität und Anormalität Deutschlands und seiner Vergangenheit wieder aufzunehmen.“[1]

Postones Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* beeinflusste die Debatten von Teilen der radikalen Linken und ihre Kritik an den deutschen Zuständen in den 1990er Jahren, sowie die Kontinuitäten des Postnazismus. Mitte der 2000er Jahre wurde mit der Veröffentlichung von Postones Schriften die Hoffnung verbunden, den „Diskussionsstand der neunziger Jahre nicht in Vergessenheit geraten zu lassen und zugleich Anstöße für weiterführende Debatten zu geben.“[2] Diese Hoffnung hat auch zwanzig Jahre später wenig an Gültigkeit verloren.

Biographie und Werk

Moishe Postone wurde 1942 im kanadischen Edmonton geboren. Seine Eltern waren beide jüdischer Herkunft und stammten aus Osteuropa, der Vater war ein Rabbiner aus Litauen, die Mutter kam aus der Sowjetunion. Ein Großteil der Familien der Eltern wurde von den Nazis ermordet. Postone studierte in den 1960er Jahren in Chicago, erst Biochemie, dann Geschichte. In den 1970er Jahren lebte er in Frankfurt am Main und promovierte 1983 bei Iring Fetscher und Heinz Steinert. Seit den 1980er Jahren lehrte Postone Geschichte an der Universität Chicago. Er starb 2018.

Die umfangreichste Veröffentlichung Postones ist *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Karl Marx*. In überarbeiteter Version erschien seine Dissertation 1993 in englischer Sprache, 2003 in deutscher Übersetzung. Basierend auf einer erneuten Lektüre des Spätwerks von Karl Marx – besonders des *Kapital* und der *Grundrisse* – entwickelte er eine Kritik des traditionellen Marxismus der Sozialdemokratie des 19. und 20. Jahrhunderts wie des Marxismus-Leninismus des Parteikommunismus in Tradition der Kommunistischen Internationale des 20. Jahrhunderts. Anstelle einer Kritik des Kapitalismus vom Standpunkt der Arbeit entwarf Postone eine kritische Analyse der Arbeit im Kapitalismus.[3] Postone formulierte damit eine Marxinterpretation, die in vielen Punkten Parallelen zur Neuen Marx-Lektüre aufweist.[4] Resonanz erfuhren seine Marxlektüre und Arbeitskritik auch in den wertkritischen Zeitschriften Krisis und Exit.[5]

Neben seiner Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie beteiligte sich Postone immer wieder an Diskussionen der deutschen Linken. Unter Pseudonym veröffentlichte er 1977 eine Kritik am bewaffneten Kampf der Stadtguerillagruppe Rote Armee Fraktion (RAF) und ihrem Antiimperialismus.[6] Wenig später erschien 1979 sein wohl bekanntester Aufsatz, *Antisemitismus und Nationalsozialismus.* Mitte der 1980er Jahre verfasste er einen *Brief an die westdeutsche Linke* anlässlich des Staatsbesuchs des US-amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan 1985. Gemeinsam mit dem deutschen Bundeskanzler Helmut Kohl besuchte Reagan den Soldatenfriedhof in Bitburg, auf dem auch Angehörige der SS begraben liegen. Der Friedhofsbesuch und die Kranzniederlegung 40 Jahre nach der Kapitulation der deutschen Wehrmacht illustrierte einen Akt der Versöhnung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. Postone kritisierte seine deutschen Genoss_innen dafür, dass

> „Hunderttausende bereit sind, gegen den amerikanischen Imperialismus zu demonstrieren, aber nur ein paar Hundert gegen die Rehabilitation der Nazi-Vergangenheit.“[7]

Unter seinen weiteren politischen Debattenbeiträgen sind besonders seine Thesen zum historischen Wandel des Internationalismus und Antiimperialismus hervorzuheben, die

1 initative kritische geschichtspolitik: Vorwort, in: Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, S. 7.

2 Ebd., S. 9.

3 Moishe Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Karl Marx, Freiburg 2003, S. 25.

4 Zur Neuen Marx-Lektüre siehe exemplarisch: Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster 1999; Ingo Elbe: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008; Jan Hoff: Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965, Berlin 2009; Helmut Reichelt: Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik, Freiburg 2013;

5 Zur Kritik der Arbeit aus wertkritischer Perspektive siehe: Krisis: Manifest gegen die Arbeit, 1999.

6 M. Lubetsky: Stammheim und Tel Zaatar: Versuch über Moral und Politik, in: Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, S. 17–38. Erstveröffentlichung in: Autonomie. Materialien gegen die Fabrikgesellschaft, Frankfurt am Main, Heft 10, 1977/78.

7 Moishe Postone: Bitburg: 5. Mai 1985 und danach. Ein Brief an die westdeutsche Linke, in: Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, S. 56.

zu Beginn des 21. Jahrhunderts einen kritischen Kommentar zu damaligen linken Mobilisierungen darstellten.[8] Postones Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* erschien erstmals 1979 in der Frankfurter Student_innenzeitung *Diskus*, kurz darauf 1980 in der amerikanischen Zeitschrift *New German Critique*.[9]

Antisemitismus und Nationalsozialismus

> „Keine Analyse des Nationalsozialismus, die nicht die Vernichtung des europäischen Judentums erklären kann, wird ihm gerecht."[10]

Postones Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* umfasste zwar lediglich 30 Seiten, lieferte aber wichtigere Impulse für linke Debatten als unzählige Bücher und Studien. Der Text bot eine neue Interpretation von Antisemitismus, Antikapitalismus und Nationalsozialismus. Postone kritisierte eine verbreitete linke Interpretation der nationalsozialistischen Herrschaft als simplen Ausdruck von Klassenherrschaft und Antikommunismus und betonte die zentrale Rolle des Antisemitismus und der Vernichtung des europäischen Judentums für das Verständnis des Nationalsozialismus. Antisemitismus interpretierte er im Kontrast zu verbreiteten linken Auffassungen nicht als Variante des Rassismus, sondern als Ausdruck eines reaktionären Antikapitalismus. Postones Thesen lieferten wichtige Anregungen für eine kritische Analyse von Nationalsozialismus und Antisemitismus, aber auch von antiemanzipatorischen Formen des Antikapitalismus und eines Antisemitismus von links – sowohl historisch wie aktuell.

1979 wurde die vierteilige TV-Miniserie *Holocaust* aus den USA in Deutschland im öffentlich-rechtlichen Fernsehen gesendet. Die Einschaltquoten waren hoch, es folgte eine umfangreiche gesellschaftliche Debatte um die nationalsozialistische Vergangenheit. Die politischen Diskussionen waren nach Postone von auffallenden Mängeln gekennzeichnet: Während liberale und konservative Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus sich auf die Verfolgung und Vernichtung der Juden konzentrierten, betonten sie einen Bruch zwischen dem Nationalsozialismus und der Bundesrepublik und vermieden eine Auseinandersetzung mit Kontinuitätsfragen. Linke Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus wiederum betonten die Kontinuität von Nationalsozialismus und Postnazismus, der linke Fokus lag dabei auf der Funktion des Nationalsozialismus für den Kapitalismus, der Zerschlagung der Arbeiter_innenklasse, der kriegerischen Expansion etc. Für das linke Verständnis des Nationalsozialismus stellte Antisemitismus kein zentrales Moment dar. Wenn Antisemitismus thematisiert wurde, dann meist als Vorurteil und Diskriminierung. Linke teilten dabei mit Liberalen ein „Verständnis von modernem Antisemitismus als antijüdischem Vorurteil, als besonderem Beispiel für den Rassismus im Allgemeinen".[11]

Solche Auffassungen waren auch eine Folge des damaligen Zustandes der deutschen historischen Forschung und nur begrenzt zugänglicher kritischer Analysen sowie verzögerter Literaturübersetzungen ins Deutsche. Die Geschichtsschreibung zum Nationalsozialismus war in den 1950er und 1960er Jahren von einer sehr konservativen Haltung geprägt, woraus große Schwierigkeiten bei der Veröffentlichung kritischer Studien resultierten. Ehemalige Mitglieder der NSDAP sowie Schüler von nationalsozialistischen Historikern bescheinigten sich selbst ungeniert Objektivität, während sie jüdischen und antifaschistischen Autoren, die der nationalsozialistischen Verfolgung im Exil entgangen waren, Ressentiments und Unsachlichkeit unterstellten.[12] Der jüdische Historiker Joseph Wulf resümierte in einem Brief von 1967:

> „Ich habe hier 18 Bücher über das Dritte Reich veröffentlicht, und das hatte alles keine Wirkung. Du kannst Dich bei den Deutschen totdokumentieren, es kann in Bonn die demokratischste Regierung sein – und die Massenmörder gehen frei herum, haben ihr Häuschen und züchten Blumen."[13]

Studien zur Geschichte des Nationalsozialismus und seines Antisemitismus, die heute als Standardwerke gelten – wie beispielsweise die Arbeiten von Raul Hilberg und Leon Poliakov – waren in der Nachkriegszeit lange mit erheblichen Problemen bei der Veröffentlichung konfrontiert: Die Verlagssuche war mit zahlreichen Absagen verbunden, die Übersetzungen erschienen erst etliche Jahre nach dem Erscheinen im Original. Hilbergs mehrbändiges Werk *Die Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums* wurde 1961 in den USA veröffentlicht, die deutsche Erstausgabe erschien nach negativen Gutachten deutscher Historiker des Münchner Instituts für Zeitgeschichte und damit verbundenen Verlagsabsagen erst 1983. Leon Poliakovs Arbeit *Vom Hass zum Genozid. Das Dritte Reich und die Juden* erschien bereits 1951 in Frankreich, seine achtbändige Geschichte des Antisemitismus gilt als Standardwerk der internationalen Antisemitismusforschung. Die deutsche Erstveröffentlichung von *Vom Hass zum Genozid* erfolgte jedoch erst 2021 und genießt keineswegs die gleiche Aufmerksamkeit und Anerkennung wie in anderen Ländern.[14]

Linke Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus

Die Linke nach 1945 war vor allem durch die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) und die Kommunistische Partei Deutschlands (KPD) geprägt. Der KPD gelang es nach dem Ende

8 Moishe Postone: Geschichte und Hilflosigkeit. Massenmobilisierung und aktuelle Formen des Antikapitalismus, in: Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, S. 195–212.

9 Es folgen weitere Abdrucke, beispielsweise 1991 in der Zeitschrift Krise und Kritik. Materialien gegen Ökonomie und Politik der Freiburger Initiative Sozialistisches Forum (ISF). Im Verlag des ISF, dem ça ira-Verlag, erschien der Aufsatz 2005 in der Veröffentlichung Deutschland, die Linke und der Holocaust. Weitere Nachdrucke und Veröffentlichungen finden sich auch in verschiedenen Broschüren antisemitismuskritischer und antifaschistischer Initiativen sowie im digitalen Textarchiv der Zeitschrift Krisis. Einen Überblick zur Diskussion um Postones Antisemitismuskritik gibt Stephan Grigat: Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg 2007, S. 282 ff.

10 Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, S. 176.

11 Ebd., S. 167.

12 Vgl. Nicolas Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen 2003, S. 167.

13 Joseph Wulf zitiert nach Nicolas Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen 2003, S. 448.

14 Auch Franz Neumanns umfangreiche Studie des Nationalsozialismus – Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus. 1933–1944 – erschien bereits 1942/44 in den USA, die deutsche Übersetzung erst 1977.

des Nationalsozialismus nicht, an ihre Erfolge aus der Weimarer Republik anzuknüpfen. Autoritäre Strukturen und stalinistische Positionen sorgten für ihren Bedeutungsverlust innerhalb der Linken und ihre Orientierung an der DDR und der Sowjetunion isolierte sie im politischen Klima der Blockkonfrontation. 1956 wurde die KPD verboten. Die SPD vollzog mit dem Godesberger Programm von 1959 einen Wandel von einer bislang sozialistischen Arbeiter_innenpartei zur Volkspartei. Mit ihrem Bekenntnis zur Marktwirtschaft verabschiedete sie sich von der Idee einer sozialistischen Alternative zum Kapitalismus. Seit Ende der 1950er Jahre entwickelte sich daraufhin die Neue Linke um Organisationen wie den Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) und Zeitschriften wie *Argument* und *konkret*.

Großen Einfluss auf das kommunistische Verständnis des Nationalsozialismus hatte lange Georgi Dimitroffs Definition des Faschismus als „offene, terroristische Diktatur der reaktionärsten, am meisten chauvinistischen, am meisten imperialistischen Elemente des Finanzkapitals“[15]. Diese Interpretation ist in vielerlei Hinsicht problematisch, denn sie gab weder überzeugende Antworten zur Frage der massenhaften Zustimmung der deutschen Bevölkerung zum Nationalsozialismus und dem Ausbleiben eines relevanten Widerstands, noch beschäftigte sie sich mit zentralen ideologischen Momenten wie Antisemitismus und Volksgemeinschaft. Andere Analysen, beispielsweise die Arbeiten der Kritischen Theorie zum Nationalsozialismus, wurden in der traditionellen kommunistischen Linken wenig zur Kenntnis genommen. Davon unterschieden sich die Diskussionen der Neuen Linken: Besonders im SDS und um die Zeitschrift *Argument* gab es in den 1950er und 1960er Jahren eine rege Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Als Beispiel lässt sich die Aktion Ungesühnte Nazijustiz nennen, die zu nationalsozialistischen Tätern in der Justiz recherchierte und zahlreiche Biographien weiter unbehelligt an deutschen Gerichten arbeitender Nazis der Öffentlichkeit präsentierte. Der SDS unterstützte diese Initiative Reinhard Streckers.[16] Die Zeitschrift *Argument* veröffentlichte in den 1960er Jahren eine mehrteilige Heftreihe zum Thema Faschismustheorien. Zahlreiche Beiträge beschäftigten sich explizit mit dem Nationalsozialismus, der als deutsche Variante eines umfassenderen politischen Phänomens Faschismus verstanden wurde. Die Besonderheit des Nationalsozialismus gegenüber anderen faschistischen Bewegungen, die Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums, wurde damit jedoch nicht erfasst.

Die Kritischen Theoretiker des Instituts für Sozialforschung zählten zu den Ersten, die die Bedeutung des Antisemitismus für ein kritisches Verständnis des Nationalsozialismus benannten. Im Exil in den USA entstanden neben den *Studien zum autoritären Charakter* auch die *Elemente des Antisemitismus* aus der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Bevor der Text in den 1960er Jahren erneut veröffentlicht wurde, kursierte er bereits als Raubdruck. Die Arbeiten der Kritischen Theorie waren in den Diskussionen der Neuen Linken durchaus bekannt. Vor allem in Frankfurt gab es nach der Rückkehr von Horkheimer und Adorno an die dortige Universität und dem Wiederaufbau des Instituts für Sozialforschung einen intensiven, wenn auch nicht konfliktfreien Austausch mit den linken Studierenden.

Die Diskussionen um Nationalsozialismus und Antisemitismus beschränkten sich jedoch auf kleine Zirkel innerhalb der Linken. Spätestens 1967/68 wurden andere Themen bedeutsamer: Anstelle von Antifaschismus und der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit und postnazistischen Kontinuitäten prägten verstärkt Internationalismus und Antiimperialismus die Debatten und Kampagnen der Neuen Linken. Wichtige Ereignisse waren dabei besonders der Vietnamkrieg (1955–1975) und der Sechstagekrieg zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn 1967.[17]

Internationalismus und die antizionistische Wende der deutschen Linken

Internationalismus und die Unterstützung antikolonialer Kämpfe um nationale Befreiung von kolonialer Herrschaft wurden in den 1960er Jahren bedeutende Themen in der Neuen Linken weltweit. Ein zentrales Ereignis für die westdeutsche Neue Linke war dabei der Vietnamkongress 1968 in Berlin. Bereits zuvor hatte 1967 der Staatsbesuch des persischen Schahs zu linken Massenprotesten und der Erschießung des Studenten Benno Ohnesorg geführt.[18] Wenige Tage später kam es vom 5.–10. Juni 1967 zum Sechstagekrieg in Israel. Anlass waren Provokationen wie die Schließung wichtiger Schiffsrouten im Roten Meer für die israelische Schifffahrt durch Ägypten und der ägyptische Truppenaufmarsch an der israelischen Grenze. Israel kam mit einem Präventivschlag befürchteten Angriffen der arabischen Nachbarstaaten zuvor und besiegte die Armeen von Ägypten, Jordanien und Syrien. Dabei eroberte die israelische Armee Gaza, das Westjordanland und Ostjerusalem, den Golan sowie die Sinaihalbinsel. Der Sechstagekrieg markiert eine antizionistische Wende der westdeutschen Linken. Nach der Staatsgründung Israels 1948 existierte innerhalb der Sozialdemokratie, den Gewerkschaften und der entstehenden Neuen Linken eine proisraelische Haltung. Die israelische Kibbizumbewegung genoss große Sympathie, der SDS setzte sich mit anderen für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel sowie für „Wiedergutmachungszahlungen“ an jüdische Opfer des Nationalsozialismus und ihre Angehörigen ein. Von diesen Positionen und Initiativen verabschiedete sich 1967 ein Großteil der Linken und positionierte sich seitdem propalästinensisch. Schon bei der Beurteilung des Vietnamkrieges wurde die internationalistische Haltung mit der Theorie des Antiimperialismus verbunden. Imperialismus wurde als aggressives Streben nach Macht über die eigenen staatlichen Grenzen hinaus verstanden. In Vietnam stand demzufolge der

15 Georgi Dimitroff: Die Offensive des Faschismus und die Aufgaben der Kommunistischen Internationale im Kampf für die Einheit der Arbeiterklasse gegen den Faschismus. Bericht auf dem VII. Weltkongress der Kommunistischen Internationale 2. August 1935, in: Georgi Dimitroff: Ausgewählte Schriften Band 2 1921–1935, Berlin 1958, S. 525.

16 Siehe dazu Gottfried Oy/Christoph Schneider: Die Schärfe der Konkretion. Reinhard Strecker, 1968 und der Nationalsozialismus in der bundesdeutschen Historiographie, Münster 2013. Die Verwendung von Quellenmaterial aus der DDR, der Tschechoslowakei und Polen bescherte der Ausstellung den Vorwurf sozialistischer Propaganda. Für die SPD war die die Unterstützung der Ausstellung neben der Ablehnung des Godesberger Programms, der Wiederbewaffnung und der Atomkraft einer der zentralen Begründungen für den Unvereinbarkeitsbeschluss der SPD gegenüber dem SDS und dessen Aussschluss 1961.

17 Siehe dazu Jens Benicke: Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung, Freiburg 2010.

18 Das Datum, der 2. Juni 1967, sollte später die Stadtguerillagruppe Bewegung 2. Juni zu ihrem Namen inspirieren.

imperialistischen Aggression der USA der antiimperialistische Widerstand des Vietkong gegenüber.
Der Antiimperialismus war häufig durch ein manichäisches Weltbild gekennzeichnet, das klar in Gut und Böse unterscheidet und damit politische Ambivalenzen und Widersprüche ausblendete. Im Nahen Osten wurde der Konflikt als Konfrontation zwischen Israel als imperialistischer Macht und dem arabischen Antiimperialismus gesehen und Israel nicht länger als Staat der Überlebenden der Shoa betrachtet. Die proisraelische Berichterstattung der Boulevardzeitung *Bild* oder der Tageszeitung *Die Welt* – mit ihrer teilweise problematischen Rhetorik von Blitzkrieg und anderem Nazivokabular – führte verstärkend zu einer linken Ablehnung israelfreundlicher Positionen, nachdem die Medien des Verlegers Axel Springer bereits zuvor aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegen die studentischen Proteste ein Feindbild vieler linker Gruppen geworden waren.
Die Unterstützung der palästinensischen Befreiungsbewegung einte nach 1967 die Neue Linke bei all ihren sonstigen Differenzen und Streitigkeiten. Vor allem bewaffnete Gruppen knüpften enge Kooperationen mit palästinensischen bewaffneten Guerillagruppen. In deren Camps im Nahen Osten erfuhren sie militärische Ausbildung und deutsche Linke unterstützten bzw. befürworteten terroristische Anschläge palästinensischer Kommandos in Deutschland und anderswo. Zur Illustration sind drei Beispiele genannt: der gescheiterte Anschlag auf das jüdische Gemeindezentrum in Berlin 1969; die Geiselnahme des israelischen Sportteams während der Sommerolympiade 1972 in München und die Flugzeugentführung 1976 nach Entebbe.[19]
Am 9. November 1969 wurde im jüdischen Gemeindezentrum in Berlin eine Bombe deponiert. An diesem Abend fand dort eine gut besuchte Gedenkveranstaltung an das nationalsozialistische Pogrom vom 9. November 1938, glücklicherweise detonierte die Bombe nicht. Die Berliner Tupamaros, eine Vorläufergruppe der Bewegung 2. Juni, bekannten sich zum geplanten Anschlag mit folgender Erklärung in der linken Zeitschrift *agit 883*:

> „Der wahre Antifaschismus ist die klare und einfache Solidarisierung mit den kämpfenden Feddayin. (…) Jede Feierstunde in Westberlin und in der BRD unterschlägt, dass die Kristallnacht von 1938 heute täglich von den Zionisten in den besetzten Gebieten, in den Flüchtlingslagern und in den israelischen Gefängnissen wiederholt wird. Aus den vom Faschismus vertriebenen Juden sind selbst Faschisten geworden, die in Kollaboration mit dem amerikanischen Kapital das palästinensische Volk ausradieren wollen."[20]

Die Erklärung illustrierte wichtige Themen eines Antisemitismus von links: Die Umkehr von Opfern und Tätern, den Vergleich Israels mit dem Nationalsozialismus inklusive der Dimension der Vernichtung. Die Aktion verdeutlichte zudem die Bereitschaft deutscher militanter Linker, in ihren Taten nicht vor der Ermordung jüdischer Menschen zurückzuschrecken. Drei Jahre später feierte die RAF die Geiselnahme des israelischen Sportteams bei der Olympiade 1972 durch die palästinensische terroristische Gruppe Schwarzer September in einer Erklärung:

> „Die Aktion des „Schwarzen September" in München hat das Wesen imperialistischer Herrschaft und des antiimperialistischen Kampfes auf eine Weise durchschaubar gemacht und erkennbar gemacht wie noch keine revolutionäre Aktion in Westdeutschland und Westberlin. Sie war gleichzeitig antiimperialistisch, antifaschistisch und internationalistisch."[21]

Bei der Entführung eines Flugzeuges der Air France durch die Volksfront zur Befreiung von Palästina (PFLP) und die Revolutionären Zellen (RZ) trennten die beiden deutschen Mitglieder der RZ jüdische und nichtjüdische Passagiere (bei anschließender Freilassung der nichtjüdischen Passagiere durch das Entführungskommando). Israelische Spezialeinheiten befreiten schließlich die Geiseln auf dem Flughafen von Entebbe in Uganda. Diese Aktion wurde auch von Postone erwähnt:

> „Dieses „Selektionsverfahren wurde, weniger als vierzig Jahre nach Auschwitz, von zwei jungen Deutschen vorgenommen. Innerhalb der Neuen Linken in Deutschland gab es keine öffentliche Protestreaktion – geschweige denn einen allgemeinen Aufschrei."[22]

Postones Aufsatz formulierte Thesen für ein umfassenderes Verständnis des Nationalsozialismus, in dem Antisemitismus den zentralen Aspekt darstellt. Aus der fehlenden Auseinandersetzung mit Antisemitismus folgte für ihn ein enorm reduziertes Bild der nationalsozialistischen Vergangenheit sowie ein problematisches, da beschränktes Verständnis von Antifaschismus, das von Desinteresse und Ignoranz gegenüber der Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums durch die Nazis geprägt war. Wo Antifaschismus nicht die Bekämpfung des Antisemitismus umfasst, ist die Konsequenz im schlimmsten Fall ein Antisemitismus von links, der sich selbst als antifaschistisch (miss)versteht.[23]

Antisemitismus als reaktionärer Antikapitalismus
Linke Faschismusanalysen hatten den Nationalsozialismus meist als autoritäre Krisenlösung und Brutalisierung der kapitalistischen Ausbeutung erklärt. Antisemitismus bildete dabei (wenn überhaupt) eine Randnotiz und wurde als Sündenbockstrategie missverstanden. Der Nationalsozialismus war jedoch für Postone nicht ohne die Analyse des Antisemitismus zu verstehen. Er

---

19 Eine umfangreiche Darstellung des linken Antizionismus bietet Jeffrey Herf: Unerklärte Kriege gegen Israel. Die DDR und die westdeutsche radikale Linke 1967–1989, Göttingen 2019.

20 „Schalom und Napalm", zitiert in Wolfgang Kraushaar: Die Bombe im jüdischen Gemeindehaus, Hamburg 2005, S. 46 ff.

21 Die Aktion des „Schwarzen September" in München. Zur Strategie des antiimperialistischen Kampfes, in: ID-Archiv (Hg.): Rote Armee Fraktion – Texte und Materialien zur Geschichte der RAF, Berlin 1997, S. 151.

22 Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, S. 176.

23 Neben Postone gab es auch andere frühe Kritiker des Antisemitismus von links, die jedoch in der Linken nur begrenzte Aufmerksamkeit erfuhren. Beispielhaft sind die Arbeiten von Henryk Broder, Detlev Claussen, Eike Geisel, Wolfgang Pohrt zu nennen. Zum Thema Antisemitismus von links aus historischer Perspektive siehe Thomas Haury: Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR, Hamburg 2002; Olaf Kistenmacher: Arbeit und „jüdisches Kapital". Antisemitische Aussagen in der KPD-Tageszeitung Die Rote Fahne während der Weimarer Republik, Bremen 2016; Olaf Kistenmacher: „Gegen den Geist des Sozialismus". Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft der KPD zur Zeit der Weimarer Republik, Freiburg 2023. Zu linken Diskussionen über Zionismus und Antizionismus siehe exemplarisch antifa désaccord krefeld/Bündnis gegen Antisemitismus Köln (Hg.): wie hälst du´s mit israel? zum historischen verständnis der radikalen linken zum zionismus, 2023.

interpretierte den Antisemitismus jedoch nicht wie die zu seiner Zeit vorherrschenden Analysen als Vorurteil und Diskriminierung oder Spielart des Rassismus. Für ihn stellte der Antisemitismus der Nazis vielmehr eine besondere Form des Antikapitalismus dar. Die Ablehnung der herrschenden kapitalistischen Verhältnisse fand sich demzufolge nicht allein im politischen Spektrum der Linken, sondern ebenso aufseiten der politischen Rechten, dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus. Eine emanzipatorische Kapitalismuskritik strebt nach der Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Krisen. Ihr Programm lässt sich als Negation von Eigentum, Markt und Kapitalakkumulation definieren. Produktion, Verteilung und Konsum sollen in postkapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen eines „Vereins freier Menschen“ (Marx) nicht länger nach der Logik der Kapitalakkumulation, sondern nach gesellschaftlichen Bedürfnissen geregelt werden. Wie gesellschaftliche (nicht staatliche) Planung aussehen könnte, war und ist Gegenstand umfangreicher Debatten.[24] Eine rechte Kritik des Kapitalismus unterscheidet sich davon fundamental – ihr geht es nicht um die Überwindung der herrschenden Ordnung, sondern um die Schaffung einer alternativen, noch autoritäreren Ordnung.

Die nationalsozialistische Kritik des Kapitalismus unterschied sich grundlegend von einer kritischen Kapitalismusanalyse, wie sie am prominentesten Karl Marx im *Kapital* entwickelt hatte. Nicht Eigentum, Markt, Konkurrenz und die Akkumulation des Kapitals waren für die Nazis Gegenstand der Kritik, sondern nach Postone all die abstrakten Momente des Kapitalismus wie Geld, Kredit und Zins, Spekulation. Mit Bezug auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie und besonders die Fetischkritik attestierte Postone den Nazis ein Unverständnis für die Komplexität der kapitalistischen Verhältnisse. Schon in der kapitalistischen Ware zeigte sich nach Marx ein Doppelcharakter von konkretem Gebrauchswert und abstraktem Tauschwert, der seinen Ausdruck im Geld findet. Wie bei der Ware und ihrem Doppelcharakter als Elementarform der kapitalistischen Ökonomie im Detail ist Kapitalismus als Einheit von Produktions- und Zirkulationssphäre zu begreifen. Industrielle Produktion ist ohne Kredit nicht möglich, industrielles Kapital und Finanzkapital schwer voneinander zu trennen. Das Kapitalismusverständnis der Nazis unterschied jedoch zwischen einem positiv wahrgenommenen „schaffenden“ Kapital und einem zu bekämpfenden „raffenden“ Kapital. Industrie und Technik genossen die Sympathie der Nazis, an Eigentum und Lohnarbeit wurde keine Kritik formuliert. Stattdessen wurde die abstrakt wahrgenommene Sphäre des Geldes und des Finanzkapitals abgelehnt, Banken und Börsenspekulation für kapitalistische Krisen verantwortlich gemacht. In einem nächsten Schritt wurde die abstrakte Sphäre des Kapitalismus mit dem Judentum identifiziert. Krisenlösung erhofften sich die Nazis schließlich aus der Vernichtung des Judentums. Postone verstand den Antisemitismus somit als reaktionären Antikapitalismus:

> „Der moderne Antisemitismus ist eine besonders gefährliche Form des Fetischs. Seine Macht und Gefahr liegt darin, daß er eine umfaßende Weltanschauung liefert, die verschiedene Arten antikapitalistischer Unzufriedenheit scheinbar erklärt und ihnen politischen Ausdruck verleiht. Er läßt den Kapitalismus aber dahingehend bestehen, als er nur die Personifizierung jener gesellschaftlichen Form angreift. Ein so verstandener Antisemitismus ermöglicht es, ein wesentliches Moment des Nazismus als verkürzten Antikapitalismus zu verstehen. Für ihn ist der Haß auf das Abstrakte charakteristisch. Seine Hypostasierung des existierenden Konkreten mündet in einen einmütigen, grausamen – aber nicht notwendig haßerfüllten Mission: der Erlösung der Welt von der Quelle allen Übels in Gestalt der Juden.“[25]

Der Begriff des „verkürzten Antikapitalismus“ bringt allerdings Probleme mit sich, suggeriert er doch die Möglichkeit einer „Verlängerung“ bzw. „Verbesserung“. Eine solche Deutung findet sich nicht bei Postone, aber durchaus anderswo, etwa in der Verharmlosung des Antisemitismus als „Sozialismus der dummen Kerls“ (August Bebel). Antisemitismus erfordert weniger linke Nachhilfe, sondern vielmehr linke Kritik, nicht zuletzt, wenn er in Gestalt eines diffusen Antikapitalismus gegen „die da oben“ oder als Antizionismus auch innerhalb der Linken auftritt. Postones Kritik eines reaktionären Antikapitalismus bedeutet jedoch keineswegs einen prinzipiellen Abschied von Antikapitalismus, sondern ein Plädoyer für eine Kapitalismuskritik ohne Personalisierungen und antisemitische Ressentiments.

Aktualität

Die deutsche Linke und ihre Organisationen, Publikationen und Diskussionen haben seit Ende der 1970er Jahre vielfache Veränderungen erfahren. Neue Marx-Lektüre, Kritische Theorie und Antisemitismuskritik sind jedoch weiterhin nur für kleine (zumeist antinationale und antideutsche) Zirkel von Interesse, Kritik des Antisemitismus und Antizionismus keineswegs linker common sense. Viele von Postones Thesen sind daher weiterhin aktuell. Personalisierende Kapitalismuskritik findet sich sowohl in den weltweiten Protesten der Globalisierungskritik seit Ende der 1990er Jahre wie in wiederkehrenden Krisenprotesten seit Ende der Nuller Jahre. Auch eine Zinskritik, wie sie Silvio Gesell in seinen Überlegungen zu Schwundgeld und Tauschökonomie vor gut hundert Jahren entwarf, erfreut sich in alternativen Milieus wiederkehrendem Interesse.[26] Antisemitismus und völkischer Antikapitalismus sind elementare Bestandteile erstarkender autoritärer Bewegungen weltweit.

In den 1960er und 1970er Jahren galt die linke internationale Solidarität zumeist noch linken Gruppen (mit all den dort bereits existierenden antisemitischen Positionen und autoritären Strukturen), Bündnisse mit reaktionären und islamistischen Gruppen waren innerhalb der antiimperialistischen Linken umstritten. Nach den islamistischen Anschlägen des 11. September 2001 von Al Quaida und zuletzt dem Massaker der Hamas am 7. Oktober 2023 in Israel mit mehr als tausend Todesopfern und 250 entführten Geiseln manifestierte sich ein Antiimperialismus, der islamistischen Terror bejubelt und Bündnisse sucht.

Postone hatte die Regression des linken Internationalismus und Antiimperialismus bereits vor zwanzig Jahren beschrieben:

> „Während noch vor einer Generation die Opposition gegen die amerikanische Politik ganz bewußt mit der Unterstützung von

24 Siehe dazu exemplarisch Hannes Giessler Furlan: Verein freier Menschen? Idee und Realität kommunistischer Ökonomie, Springe 2018; Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben. Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken, Hamburg 2018.

25 Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, S. 192.

26 Siehe dazu Peter Bierl: Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts: Der Fall Silvio Gesell, Hamburg 2012.

> Befreiungskämpfen einherging, wird diese Opposition heute per se als antihegemonial gehalten. Der Kalte Krieg scheint die Tatsache aus dem Gedächtnis getilgt zu haben, dass der Widerstand gegen eine imperiale Macht nicht notwendigerweise fortschrittlich sein muss, dass es auch faschistische „Antiimperialismen" gegeben hat. Diese Unterscheidung wurde während des Kalten Krieges unter anderem dadurch verwischt, dass die UdSSR Bündnisse mit autoritären Regimes einging, die mehr mit Faschismus als mit Kommunismus gemein hatten und sogar die Linke in ihren Ländern liquidierten, etwa im Irak. Antiamerikanismus wurde per se zu einem progressiven Code, obwohl es zutiefst reaktionäre ebenso wie progressive Formen von Antiamerikanismus gegeben hat."[27]

Nach dem 7. Oktober hat sich in zahllosen Aktionen und Statements antiimperialistischer Gruppen gezeigt, dass vieles von dem, was sich Palästinasolidarität nennt, in Wirklichkeit Solidarität mit der Hamas bedeutet. In der Parole „From the River to the Sea" drückt sich der Wunsch nach einem künftigen Palästina aus, welches Israel von der Karte streicht und die Vernichtung der dortigen jüdischen Bevölkerung in Kauf nimmt oder gar begrüßt. Quasi täglich erfolgen seit vergangenem Herbst antisemitische Angriffe auf jüdische Menschen und Einrichtungen weltweit und lassen sich antizionistische Verharmlosungen oder offene Sympathie für den Terror der Hamas besonders in linken und liberalen Milieus von Kunst, Kultur und Wissenschaft finden.[28]
Postones Aufsatz endete folgendermaßen:

> „Die Linke machte einmal den Fehler anzunehmen, daß sie ein Monopol auf Antikapitalismus hätte; oder umgekehrt: daß alle Formen des Antikapitalismus zumindest potentiell fortschrittlich seien. Dieser Fehler war verhängnisvoll – nicht zuletzt für die Linke selbst."[29]

45 Jahre nach Veröffentlichung seines Aufsatzes hat dieses Fazit leider immer noch Gültigkeit. Es bleibt zu hoffen, dass seine Überlegungen zu Antisemitismuskritik für kommende Diskussionen um emanzipatorische Gesellschaftskritik größere Aufmerksamkeit erfahren als bisher.

Vorabdruck von Moritz Zeiler: *Illusionen und Versäumnisse – Moishe Postones Aufsatz „Antisemitismus und Nationalsozialismus" als heimlicher Klassiker der Antisemitismusforschung* aus *diskus Nr. 2024/1, Jg. 63.* Wir danken dem Autor und der Zeitschrift für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

27 Postone, Geschichte und Hilflosigkeit, S. 205–206.

28 Siehe dazu exemplarisch Tania Martini/Klaus Bittermann (Hg.): Nach dem 7. Oktober. Essays über das genozidale Massaker und seine Folgen, Berlin 2023; Vojin Saša Vukadinović (Hg.): Siebter Oktober Dreiundzwanzig. Antizionismus und Identitätspolitik, Berlin 2024.

29 Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, S. 194.

Alex Carstiuc

Meyer Levin – Jeep und Tora.
Von der Befreiung der Lager zur Gründung des Staates Israel

Meyer Levin gehörte zu den ersten amerikanischen Zeugen und Dokumentaristen des Massenmordes an den europäischen Juden. Sein Kampf um Aufklärung begann bereits, als der Holocaust noch keinen Namen hatte und lediglich unter den jiddischsprachigen Historikern und Überlebenden der Begriff Churben existierte.[1] Unmittelbar nach Kriegsende 1945 wurde der Massenmord an den Juden nur als eine Fußnote, ein Unterkapitel in der Geschichte des Zweiten Weltkrieges betrachtet und selbst bei den Kriegsverbrecherprozessen in Nürnberg war er nur eines von vielen der den Deutschen zur Last gelegten Verbrechen. Die Deutschen selbst lehnten unterdessen jegliche Verantwortung für den Massenmord an den Juden ab und sahen sich selbst als die eigentlichen Opfer des Krieges.[2]

Es nimmt daher kaum Wunder, dass die Lebensgeschichte und das Wirken von Meyer Levin bis heute in Deutschland ignoriert wurden. Bis heute ist er lediglich durch eine Ausstellung und die Publikation seines meistverkauften Werkes „Compulsion/ Zwang“[3] bekannt. Übersetzt wurde zudem sein Werk „Die Geschichte der Eva Korngold“[4], die Lebensgeschichte einer polnischen Jüdin während des Holocaust.

Sein vielfältiges literarisches Werk ist jedoch bis heute einem deutsch-sprachigen Publikum unbekannt geblieben, ebenso seine Berichte über Israel, seine Essays zu jüdischer Philosophie und Mystik und der Großteil seiner Filme. Ignoriert wurde bislang auch sein Einsatz für einen jüdischen Staat nach dem Zweiten Weltkrieg und der Shoa. Dieser speiste sich aus der Empathie am Schicksal der jüdischen Überlebenden und ihrem ungleichen Kampf für eine staatliche Heimat im britischen Mandatsgebiet Palästina.

Die Gründe für die mangelnde Popularität des Werks von Meyer Levin sind unterschiedlich. In der unmittelbaren Nachrichtkriegszeit wurden amerikanische Juden wie jüdische Überlebende und Autoren aktiv ignoriert, oftmals massiv angefeindet und ausgegrenzt. Die Deutschen wollten die Deutungshoheit über ihre Katastrophe behalten und lehnten jüdische Opfer und ihre Geschichtsschreibung ab.

Den Amerikanern, die sich als freiheitlich und westorientiert verorteten, haftete in der Nachkriegsgesellschaft der Bundesrepublik der wohl beste Ruf aller Alliierten an. Im Gegensatz zu den dämonisierten Sowjets, die in ihrem Einflussbereich den Eisernen Vorhang errichteten und beinahe bruchlos als neuer Gegner etabliert wurden, sowie, den schwer vom Krieg heimgesuchten Franzosen, Briten, Belgiern und Niederländern, galten die Amerikaner als neue Freunde und Schutzmacht der Bundesrepublik, die reichlich Hilfe gewährten und deren Politik und Wirtschaftssystem nachzuahmen sei. Die unmittelbar nach dem Ende der Kampfhandlungen mit Verve begonnene Entnazifizierung und Reeducation der Amerikaner wurde zugunsten einer wirtschaftlichen und militärischen Integration der Westdeutschen vor der sich abzeichnenden West-Ost-Konfrontation und dem Krieg in Korea abgebrochen. Ihre Teilnahme am Weltkrieg wurde von den Deutschen als stets materiell und personell überlegen dargestellt, vor allem im Luftkrieg über Europa. Im Osten Deutschlands herrschte hingegen das Bild des hässlichen und imperialistischen „Yankee“ vor.

Das Verhältnis zu den Amerikanern wandelte sich jedoch auch im Westen im Laufe der Jahre grundlegend. Die anfängliche Amerikabegeisterung der Studenten wich im Zuge der 68er-Proteste und dem antiimperialistischen Turn der Linken einem unverhohlenen Antiamerikanismus und einem im Gewand des Antizionismus daherkommenden Antisemitismus.[5] In den USA wurde unterdessen der Zweite Weltkrieg nach den schweren gesellschaftlichen Verwerfungen der 1960er-Jahre im Zuge der Bürgerrechtbewegung und der katastrophalen Folgen des Vietnamkrieges als positiver Bezugspunkt des kollektiven Gedächtnisses wiederentdeckt. Gerade der Krieg in Europa wurde als Amerikas „guter Krieg“[6], als Einsatz gegen die Barbarei interpretiert. Angeregt durch diese öffentlichen Debatten gelangte der Holocaust erstmals ins breite Bewusstsein der amerikanischen Öffentlichkeit. Ausdruck hiervon war auch die Gründung des US-Holocaustmemorials in Washington sowie die kulturindustrielle Darstellung der Massenverbrechen.

Gerade konservative und bürgerliche Kräfte in der Bundesrepublik nahmen diese erneute Bewusstwerdung der deutschen Verbrechen als Bedrohung der in dieser Phase des Kalten Krieges erneut zelebrierten deutsch-amerikanischen Partnerschaft wahr, die Verdrängung und Abwehr hervorrief.[7]

Vom kollektiven Gedächtnis wurden die oft harten und verlustreichen Kämpfe sowie die vielen Opfer, denen sich die junge und schnell aufgebaute US-Armee bei der Befreiung Europas vom Nationalsozialismus gegenübersah, inzwischen weitgehend vergessen. Begonnen hatten diese auf dem „europäischen Kriegsschauplatz“ nicht erst – wie so oft kolportiert – mit der Invasion in der Normandie 1944 sondern bereits mit der Landung

1 Zum Begriff Churben und der Arbeit der ersten jüdischen Historiker siehe Mark L. Smith: The Yiddish Historians and the Struggle for a Jewish History oft he Holocaust. Detroit 2019.

2 Harald Jähner: Wolfszeit. Deutschland und die Deutschen 1945-1955. Hamburg 2020, S. 9-30.

3 Meyer Levin: Zwang. Frankfurt/M 1961.

4 Meyer Levin: Die Geschichte der Eva Korngold. Nach Aufzeichnungen von Ida Löw. Die gekürzte Erstausgabe erschien 1959. Das vollständige Buch mit einem Nachwort von Andrzej Szczypiorski 1990 im Verlag Antje Kunstmann in München.

5 Dan Diner: Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments. München 2002, S. 115-162.

6 Studs Terkel: Der gute Krieg. Amerika im Zweiten Weltkrieg. München 1989.

7 Jakob S. Eder: Holocaust-Angst. Die Bundesrepublik, die USA und die Erinnerung an den Judenmord seit den siebziger Jahren. Göttingen 2020, S. 86-138.

der Amerikaner im vom französischen Vichy-Regime regierten Marokko und Algerien im November 1942. Vorausgegangen war die anfangs für die Alliierten verlustreiche „Schlacht im Atlantik" gegen die deutschen U-Boote und der beginnende strategische Luftkrieg auf deutsche Ziele.[8]

Gerade viele Vertreter der späteren deutschen Literaturavantgarde hatten zwar als Wehrmachts- oder SS-Soldaten gegen die Amerikaner in Italien gekämpft, als verlustreicher Kriegsschauplatz (sowohl für die Alliierten als auch für die italienische Zivilbevölkerung, die Opfer von vielen deutschen Kriegsverbrechen wurde), war im öffentlichen deutschen Bewusstsein dafür jedoch kein Platz.[9]

Über 300.000 GIs verloren bei der Befreiung Europas ihr Leben, Hundertausende wurden verletzt oder verstümmelt. Alleine bei den Luftkämpfen über den später als wehrlos deklarierten deutschen Städten (samt ihrer Industriebezirke) waren über 20.000 amerikanische Flugzeuge abgeschossen worden. Die US-Regierung schickte eine bunt zusammengewürfelte und rudimentär ausgebildete Truppe nach Europa. Nebst vieler Angehöriger der Unterschichten und ethnischer Minderheiten bestand sie erstmals aus vielen jüdischen Soldaten und oft in separierten Einheiten organisierten schwarzen GIs. Beide Gruppen wurden diskriminiert und beiden Gruppen gelang auch wie den Frauen in der US-Armee über die Teilnahme am Weltkrieg ein sozialer Aufstieg in der Nachkriegsgesellschaft.

Vor allem Juden und Schwarze bekämpften mit ihrem Einsatz auch die ihnen zugeschriebenen Stereotype der Feigheit. Im pazifischen Raum und in Europa dienten etwa eine halbe Million Juden und rund hunderttausend Afroamerikaner. Ihr Einsatz veränderte ihre Stellung innerhalb der US-Gesellschaft und stärkte die sich in der Bürgerrechtsbewegung bahnbrechenden Freiheitsbestrebungen, für die sich oftmals dekorierte Kriegsveteranen in der Öffentlichkeit einsetzten. Juden waren auch in den USA einem virulenten Antisemitismus ausgesetzt, der in den 1930er Jahren auch aufgrund der Propaganda von exponierten Agitatoren wie Henry Ford oder Pater Coughlin stetig zunahm.[10] Nebst vielen bereits in den USA geborenen oftmals aus Osteuropa stammenden jüdischen GIs wie Benjamin Ferenc[11] und Kirk Douglas[12] waren auch einige später als Schriftsteller, Psychologen, Musiker reüssierende deutsch-österreichische Juden in der US-Uniform an der Befreiung beteiligt wie Georg Kreisler[13], Raul Hilberg[14], Saul K. Padover oder die sogenannten „Richtie Boys" Herbert Kramer, Guy Stern und Stefan Heym.[15]

Meyer Levin nahm nach seiner Ankunft in Großbritannien und einem Intermezzo in Paris zum ersten Mal an schweren Gefechten bei der Befreiung von Aachen teil, der ersten großen deutschen Stadt, die im Oktober 1944, als noch große Teile Europas von den Deutschen besetzt waren, erobert wurde. Nachdem den Amerikanern erst nach Monaten der Durchbruch aus der Normandie gelungen war, schien nach der schnellen Befreiung von Paris und dem Rest Frankreichs der Krieg bis Weihnachten 1944 seinem Ende zuzugehen. Mit dem millionenfachen Einsatz von KZ-Häftlingen und Zwangsarbeitern und den neu ausgerüsteten Wehrmachtsdivisionen und Waffen SS-Verbänden, die unter der Organisation von Albrecht Speer, dem später gern gesehenen Gesprächspartner der FAZ, umstrukturiert worden waren, zeigte Nazideutschland jedoch abermals seine tödliche Effizienz. Meyer Levin wurde Zeuge dieser brutalen Kriegsführung und des buchstäblichen Kampfes um jeden Meter Boden, vor allem in den Wäldern der Eifel und der Ardennen. Der von einigen anderen Kriegsberichterstattern, z.B. Lee Miller[16], beschriebenen Niedertracht der Deutschen widmete Meyer Levins Freund Saul K. Padover eine ganze Studie, in der er die auf Ausschluss, Raub und Vernichtung gründende deutsche Volksgemeinschaft analysierte.[17] Meyer Levin und Saul K. Padover hatten sich in Chicago kennengelernt.

Der Entdeckung der Lager mit ihren Grausamkeiten stand Levin so entsetzt gegenüber wie der Rest der US-Truppen. Er hatte wie so viele seit Jahren die Nachrichten und Meldungen vom Mord an den Juden gehört und gelesen, doch das Gesehene entzog sich der Verarbeitungsmöglichkeit und prägte sich ihm tief ein. Er realisierte sofort, dass es einen essentiellen Unterschied in der Behandlung der Juden und der zahlreichen anderen Opfergruppen in den Lagern gab.

Levin, der sich als von Chicago und dem Chassidismus[18] geprägt sah, der als Spross armer Juden aus Wilna in den Armenvierteln der Metropole am Lake Illinois noch jiddisch sprachig aufgewachsen war, hatte seine jüdische Herkunft stets bewahrt. Obgleich seine frühen Romane und Artikel vor allem durch die Auseinandersetzung mit sozialer Ungerechtigkeit und den Klassengegensätzen geprägt war, traten schon damals einige Bezugnahmen zum Chassidismus auf.

Der Holocaust war in den USA ein offenes Geheimnis, viele Berichte kursierten über den Mord an den Juden. Und doch hatte die Masse dieses singuläre Verbrechen nicht wahrnehmen wollen. Jan Karskis Report verdeutlicht dies.[19]

Die Alliierten hatten jüdischen Flüchtlingen kaum Schutz gegeben, ihnen aus politischen Gründen die Auswanderung nach Palästina in den entscheidenden Jahren, in denen rückblickend Hundertausende hätten gerettet werden können, verweigert. Öffentliche Appelle zugunsten der Juden wurden unterdrückt, aus Angst, diese gäben den Antisemiten in ihrer Wahnfiktion, die Juden wären die eigentlichen Drahtzieher des Weltkrieges, auftrieb. Der Holocaust an den ungarischen Juden im Frühjahr

8 Richard Overy: Die Wurzeln des Sieges. Warum die Alliierten den Zweiten Weltkrieg gewannen. Stutgart 2000, S. 66-90 und S. 136-174.

9 Gerhard Schreiber: Der Zweite Weltkrieg. München 2002, S. 85-101.

10 David S. Wyman.: Das unerwünschte Volk. Amerika und die Vernichtung der europäischen Juden. Frankfurt/M. 2000, S. 9-22.

11 Philipp Gut: Jahrhundertzeuge Ben Ferencz. München 2020, S. 45-208.

12 Kirk Douglas: The Ragman´s Son. An Autobiography. New York 1988.

13 Georg Kreisler: Letzte Lieder. Autobiographie. 3. Auflage, Hamburg 2009, S. 10-24.

14 Raul Hilberg: Unerbetene Erinnerung. Der Weg eines Holocaust-Forschers. Frankfurt/M. 2008, S. 45-50.

15 Zu den Ritchie Boys siehe Bruce Henderson: The Ritchie Boys. The Jews who escaped the Nazis and returned to fight Hitler. London 2017.

16 Antony Penrose: Krieg. Mit den Alliierten in Europa 1944-45. Reportagen und Fotos. Berlin 2. Auflage 2015.

17 Saul K. Padover: Lügendetektor. Vernehmungen im besiegten Deutschland. Frankfurt/M. 1999.

18 Er sah sich sowohl von der amerikanischen Moderne und des Klassencharakters der Einwandergesellschaft geprägt, als auch von der mystischen ostjüdischen Welt des Chassidismus der sich mittels vieler Geschichten und Gleichnisse offenbarte.

19 Jan Karski: Mein Bericht an die Welt. Geschichte eines Staates im Untergrund. 1. Auflage, Frankfurt/M. 2012, S. 538-541.

1944 spielte sich vor den Augen der Weltöffentlichkeit ab. Selbst im Angesicht der drohenden Vernichtung verweigerten die Amerikaner den Austausch von Geiseln und direkte Luftangriffe auf die Trassen, die zu den Todeslagern führten.[20] Meyer Levin fühlte sich fortan den überlebenden Juden verpflichtet, kämpfte für ihre Heimstätte in Israel, sah sich jedoch außerstande über die von ihm gesehenen Gräuel der Lager selbst zu schreiben.

Viele Überlebende mussten zunächst unter den fürchterlichen Bedingungen der Lager verharren. Während die westeuropäischen Juden schnell in ihre Heimatländer repatriiert wurden, nahm die Zahl der osteuropäischen Überlebenden, die als Displaced Persons auf die Besatzungszonen, vor allem die amerikanische, verteilt wurden, stetig zu. Die Gründe hierfür lagen in dem ungebrochenen Antisemitismus in Europa, vor allem in Polen und Rumänien. Über 1500 Juden waren bei Gewaltakten und Pogromen in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Europa ermordet worden. Viele Überlebende kannten daher nur ein Ziel: Palästina als neue Heimstätte.[21]

In Bayern, wo die Amerikaner unter ihrem streng antikommunistischen Oberbefehlshaber George S. Patton, die Entnazifizierung von Anfang an nur halbherzig betrieben hatten, wurden Juden von der US-Armee besser behandelt. Von zionistischen Gruppen wurden sie auf den Höfen ehemaliger Nazigrößen auf das Leben im Neuland vorbereitet. Die Haganah hatte überall Mitglieder, die die Auswanderung vorbereiteten. Teilweise wurden von ihnen auch Kriegsverbrecherprozesse und Racheakte gegen Nazitäter durchgeführt, wobei sie dabei auch von Angehörigen der in Norditalien und Österreich stationierten Jewish Brigade, einer von den Briten aufgestellten jüdischen Kampfeinheit, unterstützt wurden.[22] In den bayerischen Lagern reetablierte sich jüdisches Leben nach der Katastrophe. Mittels Literatur, Berichten, Lyrik und Gesängen, fast immer in Jiddisch, wurde versucht, das erlebte Unbegreifbare zu bearbeiten und in Worte zu fassen.[23]

Meyer Levin, der sich viele Gedanken über die Zukunft der Juden in Europa gemacht hatte, reiste bereits 1946 nach Palästina und begann mit den Arbeiten für seine Filme und seinen Roman „House of my Father". Er war bereits zuvor mehrfach im britischen Mandatsgebiet gewesen, das erste Mal 1925 zur Eröffnung der Hebrew University in Jerusalem. Obwohl er sich seiner jüdischen Herkunft bewusst war, konnte man ihn in den Zwanzigern gewiss nicht einen überzeugten Zionisten nennen. Dies wurde er wohl erst 1937 nach seinem Aufenthalt im sozialistischen Kibbuz Jagur südlich von Haifa und nicht zuletzt angesichts des Massenmordes in Europa. Sein Zionismus war beseelt vom Ideal, den mindestens 200.000 in Europa von Gewalt, Staatenlosigkeit und Armut betroffenen Shoa-Überlebenden eine neue und sichere Heimat zu geben.

In seiner Autobiographie „In Search" widmet er dieser Zeit in Palästina einen großen Abschnitt, der dem über Europa während des Krieges vergleichbar ist. Eindringlich und empathisch schildert er den Krieg in Palästina, die Unterdrückung und Willkür der Briten und den zunehmenden Antisemitismus der arabischen Seite. Amin Al-Husseini, der berüchtigte Großmufti von Jerusalem, findet bei ihm gleich mehrfach Erwähnung. Husseini und seine Anhänger waren wesentlich verantwortlich für die Eskalationen zwischen den Juden und den Arabern. Anfänglich hatten viele der ihrerseits unter dem Feudalismus und dem Kolonialismus der Osmanen leidenden Araber das zionistische Projekt als Fortschrittsoption für die Region begrüßt. Husseini der permanent gegen die Juden hetzte, das Pogrom 1929 in Hebron gegen die dort am längsten in Palästina bestehende jüdische Gemeinde angestiftet hatte und früh mit den Nazis paktierte, hatte den modernen Antisemitismus in dieser bis dato abgelegenen Weltregion erst verbreitet. Er war aktiv am Holocaust beteiligt und unterstützte das Dritte Reich, auch durch die Aufstellung von arabischen Kampfeinheiten, unter anderem von zwei SS-Divisionen auf dem Balkan.[24] Dies, und die Tatsache, dass er nach der Niederlage des Nationalsozialismus viele Nazis als aktive Unterstützer hatte, die später weiter ihre Kriege gegen Israel und die Juden führten, war weder Meyer Levin noch anderen hellsichtigen und vor Ort verweilenden Beobachtern wie Arthur Koestler[25], Joseph Kessel[26] oder Léon Poliakov[27] verborgen geblieben.

Mit seiner Verlobten und späteren Ehefrau, der Schriftstellerin Tereska Torrès, verfolgte Levin den Plan, einen Dokumentarfilm über die illegale Einwanderung „Aliyah Bet" nach Palästina zu drehen[28]. Tereska Torrès war mit ihrer Familie die Flucht nach London gelungen und hatte für das Freie Frankreich unter Charles de Gaulle gearbeitet.

Mit einem Kamerateam begannen die Dreharbeiten 1947 im vollständig verwüsteten Warschau in den Ruinen des ehemaligen jüdischen Ghettos. Polen war sowohl für Meyer Levin, dessen Vorfahren aus dem damals stark jüdisch geprägten Vilna stammten als auch für Tereska Torrès, deren Vater Marek Szwarc ein berühmter polnische Künstler war, der im Krieg in der polnischen Heimatarmee gedient hatte, von besonderer emotionaler Bedeutung. Der Film von Levin und Torrès folgt jüdischen Flüchtlingen auf drei Routen durch ganz Europa. Die eine führt über Deutschland nach Marseille, eine weitere über verschneite Alpenpässe, die zur gleichen Zeit von vielen Nazis als Teil der „Rattenlinie" nach Rom und schließlich Lateinamerika genutzt wurden, sowie einer dritten Route über Bratislava die Donau entlang nach Rumänien und schließlich über das Schwarze Meer ins gelobte Land. Die Reise ist geprägt durch illegale und legale Grenzübertritte und der Angst, kurz vor dem Ziel noch von den Briten erwischt und zurückgeschickt zu werden.

Der letzte Abschnitt der Reise über das Mittelmeer endet im Film mit dem Hissen der israelischen Fahne und der Festsetzung durch die Schiffe der Royal Navy, die das Mittelmeer überwachten. In der Tat hatte die Haganah über vierzig Flüchtlingsschiffe organisiert, von denen viele auf Zypern festgesetzt oder, wie das

20 Frank Bajohr/Dieter Pohl: Massenmord und schlechtes Gewissen. Die NS-Führung und der Holocaust. Frankfurt/M. 2008, S. 112-129.

21 Angelika Königseder/Juliane Wetzel: Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DPs (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland. Frankfurt/M. 1994. S. 47-57.

22 Jim Tobis/Peter Zinke: Nakam. Jüdische Rache an NS-Tätern. Hamburg 2000, S. 57-84.

23 Nathalie Cau: L´Attente. Dans les camps de personnes déplacées juives, 1945-1952/Das Warten. In den Lagern der Displaced Persons 1945-1952. Bordeaux 2020, S. 185-306.

24 Matthias Küntzel: Djihad und Judenhaß. Über den neuen antijüdischen Krieg. Freiburg 2002, S. 34-41.

25 Arthur Koestler: Mit dem Rücken zur Wand. Israel im Sommer. 1948. Ein Augenzeugenbericht. 1. Auflage Coesfeld 2020.

26 Joseph Kessel: Terre D´Amour et de Feu. Israel 1965, 1926-1961.

27 Léon Poliakov: Bréviaire de la Haine. Le IIIe Reich et les Juifs/Das Brevier des Hasses. Das Dritte Reich und die Juden. Paris 1951, S. 380f.

28 Ronny Loewy (Hg): Unerschrocken. Auf dem Weg nach Palästina. Tereska Torres´ Filmtagebuch von 1947. Berlin 2004.

tragische Exempel der Exodus zeigt, sogar nach Deutschland zurückgeschickt wurden, wo die jüdischen Flüchtlinge abermals in Lagern interniert wurden. Besonders das Schicksal der Exodus führte zu einem Meinungsumschwung in der Weltöffentlichkeit.[29]
Für die Dreharbeiten zum berühmten gleichnamigen Hollywood-Epos mit Paul Newman zog der mit Meyer Levin befreundete Regisseur Otto Preminger wohl nicht nur den gleichnamigen Roman von Leon Uris sondern auch Passagen aus Levins Film heran. Levin hatte aufgrund der britischen Repression Schwierigkeiten, den Film rechtzeitig fertig zu stellen, weshalb er seine eigentliche Intention, ihn als szenische Aufklärung zum jüdischen Recht auf die Staatsgründung zu verwenden, verfehlte. Dennoch stellt er mittels eindringlicher Aufnahmen die Situation der Überlebenden in einem zerstörten und weiterhin von Gewalt und Armut geprägten Europa an Originalschauplätzen dar, an denen er zumeist illegal drehte. Die Erstaufführung fand 1948, nach der bereits am 14. Mai erfolgten Staatsgründung Israels, in einem Kino auf dem Broadway in New York statt.
In der Folgezeit setzte sich Levin beinahe ausschließlich mit der Frage nach der Essenz des Judentums und der Bedeutung des „Jude seins" für sein eigenes Leben auseinander. Seine zahlreichen Romane, Essays und Radiobeiträge kreisten immer wieder um die Frage, was es im Kern bedeutet, Jude zu sein. Für ihn, als „gottlosen Juden", der als solcher in der Tradition so vieler anderer - von Spinoza bis Freud - stand, bestand das Jude sein in der Suche nach dem wahren und guten Leben. Schlüsselmoment jüdischer Geschichte war für ihn der Auszug der ehemaligen Sklaven aus der ägyptischen Gefangenschaft, die für ihn viele Parallelen zur Situation der Schwarzen in den USA aufwies. Für ihn, den Juden ohne Gott in der Tradition Freuds war der Ausgang der Juden aus der ägyptischen Gefangenschaft und die dauerhafte Suche nach der Verbesserung der Welt und nach der Wahrheit die Essenz des Jude Sein, wie die letzten Zeilen seiner Autobiographie „In Search"(dt. Suche) darlegen:

> The example of Jewish history in the past few years can give courage to all humanity: if there was a messianism in the Jewish folk that enabled it to rise out of death to attain Israel, then humanity as a whole must possess the fuller messianism and contain within itself the force to attain universal peace and justice. In this direction we are all in search, and it is the best sign of our vitality that our search is without end. –
> Das Beispiel der jüdischen Geschichte der letzten Jahre kann der ganzen Menschheit Mut machen: Wenn es im jüdischen Volk einen Messianismus gab, der es ihm ermöglichte aus dem Tod heraus aufzuerstehen und den Staat Israel zu erschaffen, dann kann auch die Menschheit als Ganzes sich des Messianismus bemächtigen und die Kraft entfalten, um universellen Frieden und Gerechtigkeit zu erlangen. In dieser Hinsicht sind wir alle auf der Suche und es ist das beste Zeichen unserer Vitalität, dass unsere Suche endlos ist.[30]

---

29 Thomas, Gordon: Operation Exodus. From the Nazi Death Camps to the promised Land: A perilous Journey that shaped Israel´s Fate. New York 2010.

30 Meyer Levin: In Search. London 1951.

Paul Schuberth

Musikalische Gewalt in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern

Einleitung: Die Fantasie der Täter/Kultivierte Barbarei

Wer das Stichwort Musik im Konzentrationslager hört, denkt wohl zuerst an das „reiche“ Kulturleben im Lager Theresienstadt oder an Lagerlieder wie „Die Moorsoldaten“. Es sind hauptsächlich solche Aspekte dieses Themas allgemein bekannt, bei denen Musik mit Hoffnung und Widerstand verknüpft ist. Die Kehrseite des Phänomens haben Historiker/innen wie Gabriele Knapp, Juliane Brauer oder Guido Fackler herausgearbeitet. In ausführlichen Studien beschreiben sie die Transformation von Musik in ein Terrormittel in den Händen der SS. Diese Formulierung ist dabei keine reißerische Übertreibung, sondern eine Tatsachenbeschreibung. Mit welcher Fantasie die Täter Musik in den Dienst von Demütigung, Folter und Vernichtung stellten, darüber will dieser Überblickstext Klarheit schaffen.

Am 10. Juli des vergangenen Jahres starb die Kommunistin und Künstlerin Esther Bejarano mit 96 Jahren in Hamburg. Das Leben der bekannten Antifaschistin ist auf eine direkte und auf eine eher indirekte Weise mit dem Phänomen der musikalischen Gewalt im Nationalsozialismus verbunden. Zum einen überlebte Bejerano, die am 20. April 1942 als Jüdin nach Auschwitz deportiert worden war, das Vernichtungslager als Akkordeonistin des Frauenhäftlingsorchesters. In ihrer Autobiographie schildert sie detailliert, dass viele der Erlebnisse als musikalische Zwangsarbeiterin zu den schlimmsten Erfahrungen ihrer Lagerzeit gehörten. Zum anderen erfuhr sie erst nach der Befreiung 1945 davon, dass ihre Eltern bereits 1941 von Breslau (Wrocław) nach Kaunas (Kowno) deportiert und dort ermordet worden waren. In Kaunas hatten Gewaltexzesse gegen Juden und Jüdinnen schon Ende Juni 1941, teilweise noch vor dem Eintreffen der Deutschen Wehrmacht, begonnen. Eines der grauenerregendsten Massaker, bei dem auch Musik eine Rolle spielte, trug sich am 26. oder 28. Juni in der Lietūkis Garage von Kaunas zu. Bei diesem stürzten sich 10 bis 15 litauische Nationalisten und Deutsche auf die etwa fünfzig zwangsweise versammelten Juden und erschlugen sie mit Knüppeln, Brecheisen, Schaufeln und Gewehrkolben. Das Geschehen ist gut dokumentiert, da schaulustige deutsche Soldaten fotografierten und diese Zeugnisse den Krieg überdauerten. Durch besondere Grausamkeit zeichnete sich dort ein litauischer Mörder aus, der später den Spitznamen „Death Dealer“ erhielt. Er soll sich als Krönung des Massakers sein Akkordeon geschnappt haben, auf den Berg von Leichen gestiegen sein und dort die litauische Nationalhymne gespielt haben.

Schon bei dieser kurzen Einleitung sind uns zwei weniger bekannte Facetten des Themas begegnet: die Einspannung von Musik in den Prozess der Vernichtung durch Arbeit – wie beim sogenannten „Mädchenorchester – und ihr Einsatz als Mittel der absoluten Demütigung und Machtdemonstration – wie im Falle des Akkordeon spielenden Massenmörders. Musik war „integraler Bestandteil des Lagerlebens“ (Guido Fackler), ihr Einsatz Notwendigkeit nicht nur zur Erhaltung der Disziplin im Lageralltag, sondern auch als Werkzeug der Propaganda, als Aufputschmittel bei Gewaltexzessen oder zur Ablenkung der Täter von ihren eigenen Verbrechen – im schlimmsten Falle aber zur Ablenkung und Täuschung der Opfer selbst.

Was die Lager unter anderem unbegreiflich macht, hat der deutsche Autor Wolfgang Pohrt in einem Aufsatz über das Tagebuch von Hanna Lévy-Hass, einer Überlebenden des KZ Bergen-Belsen, eindrucksvoll geschildert. Pohrt schreibt unter anderem:

> „Der Umstand, daß in Konzentrationslagern Millionen Menschen umgebracht worden sind, ist beunruhigend. Unerträglich aber ist die Tatsache, daß sie dort nicht nur umgebracht worden sind, sondern auch gelebt haben.“

Bezugnehmend auf eine Beschreibung einer von privilegierten Häftlingen bewohnten Baracke, aus der „Lachen, Lieder und Heiterkeit“ zu hören gewesen seien, schreibt wiederum Pohrt:

> „Während der sadistische Exzeß ohne weiteres sich mit unserem konventionellen Vorstellungsschema verträgt, stellen die Schilderungen des Nebeneinanders von Krematorium und gemütlichem Leben, die sich durch alle authentische KZ-Literatur ziehen, eine gefährliche Bedrohung unseres Verstandes, der scheinbar heilen Welt unserer überkommenen Kategorien, dar.“[1]

Das Nebeneinander, das Ineinander von Musik und Vernichtung, ja oft genug deren Miteinander, sind Phänomene, die sich historisch beschreiben lassen. Man kann die Fakten aufzählen: Ein Streichquartett in Buchenwald, ein Symphonieorchester in Auschwitz, eine „Zigeunerkapelle“ in Mauthausen … Doch eine tiefergreifende Beschäftigung, die über Beschreibung hinausgeht, wird unweigerlich wenn schon keine Bedrohung unseres Verstandes, so immerhin eine unserer altgedienten Vorstellungen von Musik bedeuten müssen.

Musik und Gewalt: Verhöhnung und Zwangssingen

Für viele prominente KZ-Häftlinge begann die psychische Folter durch Musik schon bei der sogenannten „Überführung“ ins Lager, die als „grosse Volksbelustigung“ inszeniert wurden. So auch am 16. Mai 1933 in Karlsruhe. Unter den Häftlingen befand sich Adam Remmele, früherer sozialdemokratischer badischer Minister und Staatspräsident. Um ihn, der früher als Müllerknecht gearbeitet hatte, zu demütigen, sorgten die Nationalsozialisten dafür, dass die aufgebrachte Menge im Chor das Lied „Das Wandern ist des Müllers Lust“ anstimmte, während sie von einer Polizeikapelle begleitet wurde. Von Anfang an war

1 Beide Zitate: Pohrt, Wolfgang: Vielleicht war das alles erst der Anfang. Über das Tagebuch aus dem KZ Bergen-Belsen von Hanna Lévi-Hass, in: Arbeitskreis des deutschen Antisemitismus (Hg.): Antisemitismus – die deutsche Normalität. Geschichte und Wirkungsweise des Vernichtungswahns, Freiburg 2001, S. 197 resp. S. 200.

man sich im nationalsozialistischen Deutschland der speziellen Macht der Musik bewusst. Nicht zufällig hatten die antifaschistischen Schriftsteller und Aktivisten Erich Mühsam und Carl von Ossietzky bei ihrem Marsch ins KZ Sonnenburg das „Horst-Wessel-Lied" anzustimmen. Aus dem KZ Esterwegen ist die schreckliche Geschichte bekannt, dass ein älterer Jude bei seiner Ankunft aus der Gruppe herausgegriffen wurde, eine Blechtrommel übergestülpt bekam und zur Freude der SS-Leute tanzen musste – während die übrigen „Neuzugänge" das Lied „Alle Vögel sind schon da" anzustimmen hatten.

Dieses hier angedeutete „Singen auf Befehl" wurde im Laufe der Jahre zum festen Bestandteil des Lageralltags. Dazu der deutsche Jude Hans Reichmann, ehemaliger Häftling des KZ Sachsenhausen:

> „Wir hatten das ‚Juvivalera' nicht hell genug hinausgeschmettert. [...] So mussten wir es zweimal singen, schmettern, melodisch lachen und jubeln: ‚Juvivalera – ha-ha-ha-ha-ha!' [...] Wie lange werden wir noch stehen müssen, bis die Strophen ganz abgerollt sind? Wie viele Lieder wird er noch brüllen lassen? […] Als Schinderei ist es gedacht, als Schinderei wird es empfunden."[2]

In kaum einem Zeitzeugnis der vielen KZ-Häftlinge aus den verschiedensten Ländern fehlt die Erinnerung an den Zwang, deutsche Lieder zu singen, sowie an die physischen und psychischen Qualen, die damit verbunden waren. Das befohlene Singen hatte dabei mehrere Funktionen. Zum einen vereinheitlichte es den Marschrhythmus, trug also zur Disziplinierung bei, und – wie es der Überlebende Berthold Quade ironisch kommentierte – zur „Erhaltung der Arbeitskraft". Außerdem stellte es eine physisch belastende Ergänzung dar zu den anstrengenden Zwangsarbeiten. Andererseits bot es für die SS-Leute immer wieder willkommene Anlässe zu besonderer Demütigung, Gewalt und Prügelexzessen: eine Machtdemonstration, die den besonderen „musikalischen Sadismus" (Aleksander Kulisiewicz) der Täter befriedigen sollte.

Es sei dabei gar nicht in Frage gestellt, dass dieser „musikalische Sadismus" auch aus einer authentischen Liebe zur Musik und zur Kunst herrührte:

> „Auf den Takt legten sie großen Wert. Es mußte militärisch-schneidig und vor allem laut gesungen werden. [...] Unseren frisch-fröhlichen Gesang liebten sie sehr, sie konnten nicht genug davon haben",

erinnert sich der Häftling Karl Röder.[3] Der oben erwähnte Hans Reichmann betont, dass für so manchen der Kontrast zwischen „diesem Singen und der Stimmung, die es hier hinter dem elektrischen Draht weckte, umlauert von Chorführern, die nur zu gern den Takt mit den Fäusten schlugen", das „niederdrückendste Erlebnis des Lagers" gewesen sei.[4] Für viele war es auch das letzte Erlebnis. Die körperliche Anstrengung, die das stundenlange Brüllen von Zwangs-Liedern für entkräftete KZ-Häftlinge heißt, darf nicht unterschätzt werden. Das abendliche Zwangssingen konnte zum tödlichen Zusammenbrechen der komplett erschöpften Häftlinge führen. Karl Röder betont: „(…) auch die Halbtoten, die am Boden lagen, mußten singen."[5] Außerdem wurden kleinste Fehler beim Singen oft bitter bestraft, wobei die Täter „Fehler" nach ihrem ganz speziellen Kunstverständnis interpretierten:

> „Wer das Lied nicht kannte, der wurde geprügelt. Wer zu leise sang, wurde geprügelt. Wer zu laut sang, wurde geprügelt. Die SS-Männer schlugen wie die Wilden um sich […]. [Auslassung von G. Fackler, Anm. P. S.]"[6]

Zu den Liedern, mit denen die Häftlinge gequält wurden, zählten u.a. „Schwarzbraun ist die Haselnuss", „Lore, Lore, Lore, Lore / schön sind die Mädchen von sechzehn, achtzehn Jahr", „Hoch auf dem gelben Wagen". In vielen Fällen aber stimmten die SS-Leute das Liedrepertoire auf die jeweils zu demütigende Häftlingsgruppe ab – so wurden Juden gezwungen, antisemitische Lieder darzubieten, oder Kommunisten wurden bestraft, weil sie das ihnen aufgetragene Kirchenlied nicht vorzutragen wussten.

Die Historikerin Juliane Brauer fasst in ihrem Aufsatz „Musikalische Gewalt: Kulturelle Ausprägungen absoluter Macht im Konzentrationslager Sachsenhausen" die Funktionen dieses Musikeinsatzes zusammen: Der Befehl zum Singen diente der Wachmannschaft zum eigenen Amüsement, als Symbol der Macht, als Gelegenheit zur Gewaltausübung und, nicht zu vergessen, zur effizienteren Kontrolle der Häftlinge, indem das rhythmische Singen den Marschrhythmus sicher vorgab. Den Vorteilen für die SS stehen die destruktiven Potentiale dieses Musikeinsatzes für die Häftlinge gegenüber. Das Singen „blödsinniger" und vor allem nur deutscher Lieder, entmenschlichte die Häftlinge zusätzlich und zielte als erstes darauf ab, deren Willen zu brechen und ihnen die Identität zu rauben. Brauer:

> „Die musikalische Gewalt birgt beides in sich – die Verletzung des Körpers und der Seele des Menschen –, wodurch sich ihre zerstörende Macht potenziert."[7]

Karl Röder erinnert sich, dass es tausende Stunden gewesen sein müssen, die er im Lager gesungen habe. Sein erschreckendes Fazit: „Körperliche Mißhandlung wäre mir lieber gewesen."[8]

Spontane Darbietungen selbstgewählter Lieder allerdings konnten zu Vergeltungsmaßnahmen führen. Am Bau des Lagers Gusen II zum Beispiel waren unter anderem fünfhundert italieni-

2 Wildt, Michael (Hg.): Hans Reichmann, Deutscher Bürger und verfolgter Jude. Novemberpogrom und KZ Sachsenhausen 1937 – 1939, geschrieben im Juni 1939 in London, München 1998, S. 211 ff. , Zit. nach: Brauer, Juliane: Musik im Konzentrationslager Sachsenhausen, Berlin 2009, S. 91.

3 Röder, Karl: Nachtwache. 10 Jahre KZ Dachau und Flossenbürg (Dokumente zu Alltag, Politik und Zeitgeschichte, Bd. 8). Wien / Köln / Graz 1985, S. 113-114, zit. nach: Guido Fackler: „Des Lagers Stimme". Musik im KZ. Alltag und Häftlingskultur in den Konzentrationslagern 1933 bis 1936, Bremen 2000, S. 123.

4 Brauer 2009, S. 97.

5 Röder 1985, zit. nach: Fackler 2000, S. 330.

6 Schmidt, Eberhard: Ein Lied – ein Atemzug. Erinnerungen und Dokumente. Gesprächspartner und Herausgeber Manfred Machlitt. Berlin 1987, S. 127, zit. nach: Fackler 2000, S. 329.

7 Brauer, Juliane: Musikalische Gewalt: Kulturelle Ausprägungen absoluter Macht im Konzentrationslager Sachsenhausen, in: Moormann, Peter / Riethmüller, Albrecht / Wolf, Rebecca (Hg.): Paradestück Militärmusik. Beiträge zum Wandel staatlicher Repräsentation durch Musik, Bielefeld 2012, S. 311.

8 Röder 1985, zit. nach: Fackler 2000, S. 330.

sche Häftlinge beteiligt. Diese begannen, anstatt zu arbeiten, plötzlich das revolutionäre und allen linken Arbeiter und Arbeiterinnen Europas bekannte Lied „Avanti popolo“ zu singen, worauf die SS-Männer sofort losschossen und viele töteten.

„Individuelle“ Gewalt

Nun zu einem zusätzlichen Aspekt dieses „musikalischen Sadismus“, und zwar der individuellen Gewalt. Oft ließen SS-Leute Strafmaßnahmen oder Folterungen durch Gesang begleiten, sei es, um das eigene Vergnügen zu steigern, sei es, um die Demütigung durch überlegte Musikwahl noch zu verstärken. Fest steht, dass Musik hier eben nicht nur ein „Begleiter“ war, sondern essentieller Faktor. Wenn z.B. Priester im KZ Dachau dazu abkommandiert wurden, Leichen zusammenzutragen, befahl man ihnen, dabei ein „Requiem“ zu singen. Dadurch wurde das christliche Begräbnisritual karikiert. Auch für Kommunisten scheute man keine Mühe im Austüfteln von speziellen Demütigungen:

> „Führenden Kommunisten befahl die SA im KZ Sonnenburg schließlich, sich unter den Klängen der ‚Internationalen‘ selbst ein Grab für die eigene Erschießung zu schaufeln, um sich nach vorzeitigem Abbruch dieser makaberen Tortur über die verängstigten Opfer zu amüsieren.“[9]

Am schlimmsten wurden die als Juden Inhaftierten behandelt. Eugen Kogon berichtet in seinem Buch „Der SS-Staat“ von offiziellen Besuchen ranghoher Persönlichkeiten im Lager Buchenwald. Diese wurden bei Visiten meist noch zum Abendappell eingeladen, um ihnen ein besonderes Spektakel zu bieten. Die Herren bestiegen den Hauptturm, um einen besseren Überblick über das Geschehen zu haben. Sodann musste gesungen werden, um den guten Eindruck der aufmarschierten „Armee von Elendsgestalten“ (Kogon) noch zu verbessern. Der größte Erfolg war garantiert, wenn die jüdischen Häftlinge den Gästen das sogenannte „Judenlied“ vorzusingen hatten. Sangen sie zu leise oder zu schlecht, wurden sie von ihren Peinigern mit Stöcken und Ochsenziemern geprügelt – teilweise zu Tode.

> „Jahrhundert‘ haben wir das Volk betrogen, kein Schwindel war uns je zu groß und stark, wir haben geschoben nur, gelogen und betrogen, sei´s mit der Krone oder der Mark.“[10]

Es sind weitere unglaubliche Fälle dokumentiert, in denen Juden zur Musik oder tatsächlich mittels dieser misshandelt wurden. Bei der Fuhrwerkskolonne (auch: Kommando Fuhrkolonne) in Buchenwald, zu der ausnahmslos Juden gehörten, wurden fünfzehn oder mehr Männer an der Stelle von Pferden in Gurte gespannt. Unter Peitschenhieben mussten sie nun einen schwerbeladenen Wagen ziehen und dabei singen. Dieses Kommando, das schon bald unter dem Namen „Singende Pferde“ bekannt war, gab es auch in Sachsenhausen. Der Überlebende Aleksander Kulisiewicz berichtet über die Konsequenzen, die die Verbindung von unmenschlicher Schwerstarbeit und permanentem Singen zeitigte:

> „Damit sollten Muskeln, Lungen, Brustkorb, Nervensystem und Stimmbänder zugleich kaputt gemacht werden. Singen mussten sie Marschlieder, rasante und liebliche Melodien, alles, damit die Verzweiflung noch schlimmer wurde.“[11]

Aus Buchenwald ist eine weitere Begebenheit bekannt, die den unermüdlich kreativen Geist der Peiniger beweist: Der lagereigenen Kapelle wurde befohlen, für die „Wiener Juden“ einen Walzer von Strauß zu spielen. Die Häftlinge hatten sich anschließend – jeder für sich – solange im Walzertakt um die eigene Achse zu drehen, bis sie der Schwindel packte und sie umfielen. „Dann trieb man sie wieder auf“, berichtet der ehemalige Häftling Vlastimil Louda, „damit sie in der Halbhocke genau nach dem Takt dieses Walzers auf dem Platz wie Frösche herumhüpfen sollten.“[12] Verstörend ist, dass der Wiener Walzertakt, der im allgemeinen als eher schlampig-elegant beschrieben und mit Leichtigkeit assoziiert wird, hier, in der Extremsituation, zum totalitären Kontrollinstrument verkommt – wer dem gemütlichen Takt nicht folgt, wird bestraft.

Dass gerade jüdische Berufsmusiker als Musiker – nicht nur zur Musik, sondern wirklich in Bezugnahme auf ihren Beruf – schikaniert und gedemütigt wurden, wie etliche Fälle belegen, hat wohl mit dem typisch antisemitischen Ressentiment zu tun, wonach die Juden besonders musikalisch seien. Im Konzentrationslager bot sich nun die willkommene Chance, den Juden ihre vermeintliche Musikalität auszutreiben. Aus den Lagern sind etliche Fälle bekannt, in denen jüdische Opernsänger eine Arie anstimmen mussten, während sie geschlagen oder gar ermordet wurden. Der Lagerälteste des KZ Sachsenhausen Harry Naujoks erinnert sich an einen Vorfall während der Entlassung eines jüdischen Opernsängers Ende 1938:

> „Er stand vor der Effektenkammer und wurde von einem SS-Mann aufgefordert, etwas zu singen. Er erwiderte: ‚Ohne musikalische Begleitung geht das nicht.‘ Da ließ der SS-Mann einen Zigeuner mit seiner Geige holen. Er sollte den Sänger zu ‚Komm, Cygan, spiel mir was vor‘ begleiten. Es folgten noch andere Lieder, die der SS-Mann vorgesungen und vorgespielt haben wollte. Als er endlich genug hatte, jagte er den Zigeuner davon, und der Opernsänger ging in die Freiheit. An der Tür gab er mir die Hand und sagte: ‚Scheißkerl, der ich bin. Mensch bin ich ein Scheißkerl.‘“[13]

Es zeigt sich hier einerseits wieder, wie diese Aufforderungen seitens SS-Männer nicht nur dem Willen zur Schikane, sondern

9 Fackler 2000, S. 136.

10 Zit. nach: Kogon, Eugen: Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, München 1974, S. 308.

11 Kulisiewicz, Aleksander: Weitere Beiträge zur Psychopathologie von Musik und Liedern in den Nazi-Lagern, in: Fackler, Guido (Hg.), Aleksander Kulisiewicz: Musik aus der Hölle, Beiträge zum musikalischen Lageralltag in Konzentrationslagern des „Dritten Reiches“. Übersetzungen aus dem Polnischen: Doris Radojewksi (Kulturtransfer. Alltagskulturelle Beiträge, Bd. 3). Würzburg (in Vorbereitung).

12 Transkription der Aussage von Vlastimil Louda vom 25. April 1945, zit. nach dem Abdruck in dem Artikel von Elisabeth Brinkmann: Musik im Konzentrationslager Buchenwald, in: Heister (2001), S. 779-797. Die Aussage von Louda findet sich auf den Seiten 784f., hier zit.: S. 785; zit. nach: Mogl, Verena: „Juden, die ins Leid sich retten“. Der Komponist Mieczysław Weinberg (1919-1996) in der Sowjetunion, Reihe: Musik und Diktatur, Band 1, Münster 2017, S. 230.

13 Naujoks, Harry: Mein Leben im KZ Sachsenhausen 1936 bis 1942. Erinnerungen des ehemaligen Lagerältesten, bearbeitet von Ursel Hochmuth, hg. von Martha Naujoks, Berlin 1989, S. 94.

auch dem glaubwürdigen Wunsch nach ergreifender Musikdarbietung folgten. Und andererseits, wie es die SS durch diese Perfidie zustande brachte, „die Identität der Menschen als Musiker gegen sie selbst zu kehren"[14]: der Musiker beschimpft sich selbst dafür, dass er der Aufforderung nachgegeben hat.
Hier sei noch, unkommentiert, ein Auszug aus dem Urteil in der Strafsache gegen die SS-Männer Gustav Sorge und Wilhelm Schubert wiedergegeben:

> „Eine Anzahl jüdischer Häftlinge wurde dadurch getötet, daß etwa ein Dutzend Häftlinge von SS-Unterführern und ihren Helfern in die Besenkammer, die knapp 2 m2Bodenfläche aufwies, gepresst wurden. Daraufhin wurden alle Luftlöcher verstopft, so daß die meisten Häftlinge erstickt waren. […] [Auslassung von J. Brauer, Anm. d. A.] Einen jüdischen Häftling, Opernsänger, mit Künstlernamen Alfieri und bürgerlichen Namen Georg Adler, der unter den Tode geweihten Häftlingen stand und auch mißhandelt wurde, zwangen die SS Unterführer, das Lied zu singen ‚Es gibt im Volksmund der Märchen viele Zahl.'"[15]

Zwangsbeschallung
Singen war allerdings nicht die einzige Komponente im facettenreichen SS-Repertoire an musikalischen Demütigungen. Eine Methode, die heute immer noch beliebt ist, Zwangsbeschallung[16], fand ihren Ursprung im KZ Dachau. Schon im Sommer 1933 war im Lager Dachau eine Lautsprecheranlage eingerichtet worden. Von nun an gehörten Zwangsbeschallung mit „patriotischen Musikeinlagen" sowie öffentliche Übertragungen von Rundfunksendungen zum Alltag. An besonderen Tagen mussten die Häftlinge Reden Hitlers und Stücke von Wagner ertragen. Neben der „erzieherischen" erfüllten die Lautsprecher eine weitere Funktion: Wurden einzelne Gefangene in das sogenannte „Schlageterhaus" hinter dem Wachlokal geführt, um dort misshandelt und gefoltert zu werden, diente die übertragene Musik dazu, deren Schreie zu übertönen. Für die Peiniger tat die Musik in jedem Fall ihren Dienst. Sie wirkte, Guido Fackler zufolge, zuerst „enthemmend", danach „spannungslösend"[17].

Die Lagerkapellen
Zu den unglaublichen Aspekten des Lageralltags unter dem National-sozialismus gehört die Geschichte der Lagerkapellen, die es in fast jedem der größeren Konzentrationslager gegeben hat. Die Kapellen gründeten sich meist nach dementsprechenden Befehlen der jeweiligen Kommandanturen. Die Mitglieder rekrutierte man vor allem bei Ankünften neuer Transporte, bei denen man die Musiker aussortierte; manchmal gab es aber auch Probevorspiele (Esther Bejarano zum Beispiel bestand ein solches). Die Besetzungen der Kapellen reichten von einem Trio aus Mandoline, Geige und einem Blasinstrument in Treblinka bis zu einem Symphonieorchester von achtzig Mann in Auschwitz. Sie wurden zu regelrechten Statussymbolen für die jeweiligen Kommandanten und SS-Mannschaften.[18] So ist es zu erklären, dass die jeweiligen Lagerführer diese „Mittel ihrer Selbstdarstellung" und „Symbole absoluter Macht" (Historikerin Gabriele Knapp) protegierten – und hohe Ansprüche an sie stellten. So beschafften die jeweiligen Lagerführer in Auschwitz „ihren" Orchestern Noten und Instrumente, verlangten aber im Gegenzug eine Erweiterung des Repertoires.[19] Das ist übrigens das, was die Historikerin Gabriele Knapp sarkastisch als „Kulturförderung" bezeichnet hat. Esther Bejarano erinnert sich, dass die SS-Schergen mit „ihrem" Orchester prahlten und es den „hohen Bonzen" vorstellten, die zu Besuch kamen, um zu sehen, „wie Menschen geschunden, gefoltert und ermordet werden."[20]
Szymon Laks, ehemaliger Dirigent des Auschwitzer Männerorchesters, beschreibt die Situation wie folgt:

> "Es war der besondere Ehrgeiz eines jeden Lagerführers, eines jeden Lagers, das etwas auf sich hielt, eine eigene Lagerkappelle zu gründen, die die Aufrechterhaltung der Lagerdisziplin garantieren sollte. Unseren „Schutzengeln" sollte sie die nötige Ablenkung und Entspannung gewährleisten, die diese beim Verrichten ihrer „undankbaren" Arbeit mehr als nötig hatten."[21]

Szymon Laks deutet damit auch schon die wesentlichen Funktionen an, die diese Orchester zu erfüllen hatten, sowie die vielen, wohl nicht dezidiert intendierten Kollateralnutzen. Laks betont in seinen Erinnerungen, dass die Kapelle natürlich keine Trauermärsche gespielt habe, sondern „lustige Märsche", um die Häftlinge zur „Lebenslust" zu ermuntern. Ein wesentlicher Zweck der Kapellen lag aber in der effizienten Disziplinierung und Kontrolle der Häftlinge. Täglich – morgens beim Ausmarsch der Häftlingskolonnen, abends beim Rückmarsch – hatten die Kapellen am Lagertor ihre Stücke zu spielen. Dies gehörte zu ihren wichtigsten Verpflichtungen. Der Marschrhythmus eignete sich bestens, einen gut koordinierten Bewegungsablauf der Häftlingskolonnen zu garantieren. Die in strenger Ordnung Marschierenden waren so außerdem für die SS leichter abzuzählen. Die Historikerin Shirli Gilbert bringt es auf den Punkt, wenn sie „helping the operation to run smoothly"[22] (Unterstützung dabei, die Vorgänge reibungslos ablaufen zu lassen) als wesentliche Funktion des Orchesters angibt.
Der Einsatz schmissiger Marschmusik bedeutete auch kulturelle Verhöhnung. Hinzu kam, dass diese von Leidensgenossen, den musikalischen Zwangsarbeitern und Zwangsarbeiterinnen ge-

14 Brauer 2009, S. 313.

15 Urteil in der Strafsache gegen Gustav Sorge und Wilhelm Schubert: Vom Angeklagten Sorge begangene Massentötungen, Landgericht Bonn, Staatsanwaltschaft an Staatsanwaltschaft Bonn, 6.2.1959, Archiv der Gedenkstätte Sachsenhausen (AS), Sign.: JD 2/50, Bl. 111. [Anm. v. J. Brauer: Das Lied „Es gibt im Volksmunde wohl Märchen großer Zahl" ist eine sehr populäre Arie aus der Operette „Im Reich des Indra" des Berliner Komponisten Paul Lincke (1866-1946)]; zit. nach: Brauer 2012, S. 299.

16 Ich spiele hier, ohne das Vergangene verharmlosen zu wollen, auf aktuelle Versuche an, Obdachlose oder „Junkies" mittels klassischer Musik von öffentlichen Plätzen zu vertreiben.

17 Fackler 1998, S. 13.

18 Knapp, Gabriele: Das Frauenorchester in Auschwitz. Musikalische Zwangsarbeit und ihre Bewältigung, Schriftenreihe: Musik im „Dritten Reich" und im Exil, herausgegeben von Hanns-Werner Heister und Peter Petersen, Band 2, Hamburg 1996, S. 137.

19 Knapp 1996, S. 135ff.

20 Bejarano, Esther: Erinnerungen. Vom Mädchenorchester in Auschwitz zur Rap-Band gegen rechts. Herausgegeben von Antonella Romeo, Hamburg 2016 [2013], S. 72.

21 Laks, Szymon: Musik in Auschwitz. Aus dem Polnischen von Mirka und Karlheinz Machel. Durchgesehene und erweiterte Neuausgabe. Herausgegeben von Frank Harders-Wuthenow und Elisabeth Hufnagel. Mit Nachworten von André Laks und Frank Harders-Wuthenow, Berlin 2014 [1998, poln. Erstausgabe 1979], S. 26.

22 Gilbert, Shirli: Music in the Holocaust. Confronting Life in the Nazi Ghettos and Camps, New York 2005.

spielt wurde.[23] „Oft kehrte man vom Feld zurück mit der Leiche einer Kameradin auf den Armen – und mit dem linken Fuße mußten wir den Musiktakt angeben", erinnert sich etwa Krystyna Zywulska, eine Überlebende aus Auschwitz.[24]

Es gab keine Möglichkeit, diesem musikalischen Terror zu entgehen. Primo Levi beschreibt, wie sehr bestimmend die Musik im Lageralltag war und welchen psychischen Schaden man unweigerlich davontrug:

> "Es sind nur wenige Motive, etwa ein Dutzend, und alle Tage, morgens und abends, dieselben: Märsche und Volkslieder, die jedem Deutschen lieb und teuer sind. Sie haben sich in unsere Köpfe eingegraben, und sie werden das letzte sein, was wir vom Lager vergessen werden: Des Lagers Stimme sind sie, der wahrnehmbare Ausdruck seines geometrisch konzipierten Irrsinns und eines fremden Willens, uns zunächst als Menschen zu vernichten, um uns dann langsam zu töten."[25]

Die Musik als integraler Bestandteil der tödlichen Rationalität („geometrisch konzipierter Irrsinn") des Lagers; eindrucksvoll schildert Levi, wie die Musik dazu eingesetzt wurde, den Willen der Geschundenen zu brechen und sie gehörig zu machen:

> „Wenn diese Musik ertönt, wissen wir, daß sich die Kameraden draußen im Nebel wie Automaten in Marsch setzen. Tot sind ihre Seelen, und die Musik treibt sie dahin wie der Wind, das welke Laub und ersetzt ihren Willen. Denn ein Wille ist nicht mehr da, und jeder Pulsschlag [in der englischen Übersetzung: ‚every beat of the drum'[26], Anm. P. S.] wird zu einem Schritt, zu einer reflexbedingten Kontraktion verbrauchter Muskeln; das haben die Deutschen zuwege gebracht. Zehntausend sind sie und doch nur eine einzige graue Maschine, sie machen genau, was von ihnen verlangt wird; sie denken nicht und sie wollen nicht, sie marschieren [...]
> [...] Aber man mußte aus dem Bannkreis treten, die Musik von außerhalb hören, wie das im KB geschah und wie wir sie jetzt, nach Befreiung und Wiedergeburt, wiedererleben, ohne ihrem Rhythmus zu gehorchen, ohne sie über sich ergehen zu lassen, um zu begreifen, was sie war; um zu begreifen, aus welchem wohlüberlegten Vorsatz heraus die Deutschen diesen grauenhaften Ritus geschaffen hatten und warum uns heute noch, wenn uns eines jener harmlosen Lieder wieder in den Sinn kommt, das Blut in den Adern gerinnt und uns bewußt wird, daß es kein geringes Glück bedeutet, aus Auschwitz heimgekehrt zu sein."[27]

Die Lagerkapellen bekamen oft die Order, bei öffentlichen Züchtigungen am Appellplatz aufzuspielen. In Buchenwald hatte die Kapelle die sogenannte „Auszahlung", das öffentliche Auspeitschen von Delinquenten, zu untermalen. Der Überlebende Stefan Heymann erinnert sich daran als „SS-Kulturdarbietungen". Diese „Hintergrundmusik" – meist heitere deutsche Tanzmusik – erhöhte den Eindruck der fürchterlichen Schauspiele.[28]

Die Musik wirkte sich nicht nur auf die Häftlinge aus. An verschiedenen Stellen wird berichtet, dass die Musik am Lagertor für die SS eine enthemmende Wirkung hatte; sie förderte die Gewaltbereitschaft der SS-Männer bei der Aussonderung völlig entkräfteter Häftlinge, und setzte bei Ausschreitungen die „moralischen Hemmschwellen" herab. Schließlich unterstützte die deutsche Musik die Täter in ihrem Machtrausch, so wie sie die Ohnmacht der Opfer noch unterstrich. Eine andere Facette, die noch viel weiter reicht, findet sich in Shirli Gilberts Studie „Music in the Holocaust. Confronting Life in the Nazi Ghettos and Camps". Sie verweist auf das Argument des britischen Historikers Michael Burleigh, wonach man im Dritten Reich besorgt war, dass die SS-Mörder nicht zu weit vom Pfad des menschlichen Anstandes abweichen; „[t]hey were not to walk on the wild side."[29] Es sei viel eher darum gegangen, selektive Unabhängigkeit von Moral zu installieren und nicht halbmenschliche Raubtiere zu entfesseln. Obwohl von ihnen erwartet wurde, abnorme Dinge zu tun, sollten sie dennoch so „normal" wie möglich bleiben. Ein Baustein in diesem komplizierten psychologischen Mosaik ist der Umstand, dass sich die SS-Täter in einzelnen Aspekten des Lagerlebens ihren „Anstand" bewahren konnten. Etwa im gutmütigen Umgang mit ihren Familien, die meist im Areal wohnten. „Anständiges" Verhalten und Massenmord widersprachen sich nicht, sondern standen in einer untrennbaren Wechselbeziehung.[30] An diesem Mechanismus hatte auch Musik ihren Anteil. Die Täter konnten sie einerseits dazu nutzen, sich von ihren Taten abzulenken, und andererseits dazu, ebendiese unter ein kultiviertes, „zivilisiertes" Paradigma zu setzen. Lauschte man mit der Ehefrau den Klängen des Orchesters, das exquisite deutsche Literatur zum Besten gab, dann war – bis auf die Millionen Toten – die Lagerarbeit wie ein Besuch im Konzerthaus; nur am Rande gestört von schwieriger Arbeit, die doch letztlich auch Dienst an jenem Volke war, das diese großartige Kultur hervorgebracht hatte. Gilbert:

> "While it might be tempting to view their appreciation for music and their brutal actions as irreconcilably contradictory, it seems in fact that music was an uncontested part of the camp's perverse logic. Above all, it provided a framework within which the SS could maintain a self-image of refined German culture and personal 'decency', not apart from but precisely in the context of the activities in which they were involved."[31]

Es ist ein und dieselbe Musik, die den Tätern dabei hilft, die ihnen Ausgelieferten effektiver zu foltern, und die den Tätern beisteht, diese Folter nicht als Verbrechen begreifen zu müssen.

23 Fackler 2000, S. 353.

24 Zywulska, Krystyna: Tanz, Mädchen … Vom Warschauer Getto nach Auschwitz. Ein Überlebensbericht. München 1988, S. 222; zit. nach: Fackler 2000, S. 353.

25 Levi, Primo: Ist das ein Mensch? Aus dem Italienischen von Heinz Riedt / Die Atempause. Aus dem Italienischen von Barbara und Robert Picht. Mit einem Kommentar von Marco Belpoliti, München 2011 [italienische Erstausgabe unter dem Titel „Se questo è un uomo": 1947], S. 62.

26 Levi, Primo: Survival in Auschwitz. The Nazi Aussault on Humanity, trans. By S. Woolf, New York 1996, S. 51; zit. nach: Wieczorek, Slawomir: „like the wind drives dead leaves" – Music in Concentration Camps, in: Falke, Sara R. / Wisotzki, Katharina (Hg.): Böse Macht Musik. Zur Ästhetik des Bösen in der Musik, Bielefeld 2012, S. 196.

27 Levi 2011, S. 62f.

28 Fackler 2000, S. 353.

29 Burleigh, Michael: The Third Reich: A New History, London 2001, S. 614; zit. nach: Gilbert 2005, S. 186.

30 Orth, Karin: The Concentration Camp SS as a Functional Elite, in: Herbert, Ulrich (Hg.): National Socialist Extermination Policies: Contemporary German Perspectives and Controversies, Oxford 2000, S. 306-336, hier: S. 322-323; zit. nach: Gilbert 2005, S. 186.

31 Gilbert 2005, S. 187.



Musik und Vernichtung
Nicht nur Züchtigungen wurden musikalisch untermalt. Auch Exekutionen mussten begleitet werden. Auf dem Foto erkennt man die Lagerkapelle des KZ Mauthausen und hinter ihr den österreichischen Häftling Hans Bonarewitz. Er wird, auf einem Karren stehend, von anderen Gefangenen zu seiner Hinrichtungsstätte gezogen. Das Häftlingsorchester muss dazu unentwegt „Alle Vöglein sind schon da“ und „Komm zurück“ spielen. Oft wurde, um das Sterben noch qualvoller zu machen, statt eines Seils eine Klaviersaite verwendet.
Wurde in diesem Fall und in vielen weiteren die Musik dazu gebraucht, die Hinrichtungen noch eindrucksvoller zu gestalten, erfüllte sie in anderen Fällen als Helfershelferin den Zweck, Massenmorde zu ‚vertuschen‘. Reinhard Heydrich hatte festgelegt, dass die Exekutionen der “bolschewistischen politischen Führer” im Zuge des Überfalls auf die Sowjetunion nicht öffentlich, sondern unauffällig im nächsten Konzentrationslager durchgeführt werden sollten. Das in Sachsenhausen ab dem September 1941 dazu erprobte Mordverfahren mittels der „Genickschussanlage“ galt der SS als „die beste“ Hinrichtungstechnik. Dabei handelt es sich um ein einziges Täuschungsmanöver. Nachdem die ahnungslosen Opfer in die entsprechende Baracke geführt worden waren, gaben ihnen mit weißen Kitteln verkleidete SS-Scharführer zu verstehen, dass nun eine ärztliche Untersuchung anstehe.[32] Angeblich zwecks „Vermessung“ musste das arglose Opfer an eine Wand treten, an der eine Messlatte angebracht war. In der Messlatte, sowie in der Wand dahinter, befand sich ein Schlitz, durch die ein in einem schalldichten Nebenzimmer postierter SS-Mann den Gefangenen erschoss. Um die Inszenierung zu perfektionieren, ließ man Musik in voller Lautstärke durch einen Lautsprecher spielen, wodurch die Schüsse übertönt wurden.[33] So starben sie zu den Klängen „Beethovens, Wagners und vielleicht auch Mozarts“[34], wie Milan Kuna mutmaßt. Schon vor dieser Erfindung hatten Massenerschießungen stattgefunden, bei denen das gesamte Lager Lieder zu singen hatte.[35] Auch anderes Unrecht wusste man mit Musik zu übertönen. Im KZ Płaszów hatte man im Mai 1944 beim Appell Kinder, Alte und Kranke für die Deportation in ein Vernichtungslager zusammengestellt. Den Müttern war verboten worden, mit ihren Kindern in den Tod zu gehen. Ihre Proteste sollten mit Musik-übertragungen überlagert werden. Dabei wurde zum Beispiel das Lied „Mammatschi, schenk mir ein Pferdchen“ gespielt.[36] Die handfeste Funktion des Übertönens ging so Hand in Hand mit der Liebe zum feinsinnigen, perfiden Detail seitens der SS.
Als kleiner Exkurs sei hier etwas besprochen, was sich in Erinnerungen immer wieder findet: dass die Mitgliedschaft im Orchester lebensrettend sein konnte und es für viele auch war. Szymon Laks ist die Geige zum „Schutzschild“ geworden, und Anita Lasker-Wallfisch betont, wie sie dank der Musik ihre Identität nicht vollständig verlieren musste:

> “Wohl hatte ich keinen Namen mehr, aber man konnte sich auf mich ‚beziehen‘. Ich war die ‚Cellistin‘ und nicht ganz in der grauen namenlosen und unindentifizierbaren [sic] Menschenmasse zerschmolzen. Als ich im Lager war, habe ich niemals darüber nachgedacht, aber heute bin ich überzeugt, daß dies half, einen Funken menschlicher Würde zu bewahren.”[37]

32 Kogon 1974, S. 187.

33 Orth 1999, S. 127f.

34 Kuna 1993, S. 34.

35 Kogon 1974, S. 257.

36 Fackler 2000, S. 360.

37 Lasker-Wallfisch, Anita: Ihr sollt die Wahrheit erben. Die Cellistin

Die Orchester wurden von stolzen Lagerführen „protegiert". Musiker und Musikerinnen wurden oft geschont. Doch dies bedeutete noch lange keine Sicherheit. Als nur ein Beispiel beweist das etwa die Gründung eines größeren Orchesters mit nahezu sechzig Mitgliedern im KZ Mauthausen. In dessen Folge bestand für jene Roma und Sinti keine Verwendung mehr, die bis dahin als Musiker gedient hatten.
Der bereits erwähnte Doppelnutzen von lauter Musik – Übertönen von Leidensschreien oder Schüssen bei gleichzeitiger Ablenkung der Täter – kam auf besonders erschreckende Weise bei der sogenannten „Aktion Erntefest" zum Tragen. Diese Operation bildete den Abschluss der „Aktion Reinhardt". Dabei wurden die 40.000 verbliebenen Juden des Distrikts Lublin durch Mitglieder der SS und des Reserve-Polizei-Bataillon 101 ermordet. Allein in Majdanek wurden in Gruben, die die Opfer selbst ausheben mussten, 18.000 Juden und Jüdinnen erschossen. Dieser Massenmord war zugleich ein „musikalisches Inferno"[38]; beim örtlichen Propagandaamt hatte man sich Lautsprecheranlagen ausgeliehen, die an Masten oder Wachtürmen befestigt wurden. Der Lärm aus den Lautsprechern übertönte die Schüsse. Bei der „Aktion Erntefest" in Majdanek ertönten aus den Lautsprechern Foxtrotts, Tangos und Walzer, wie etwa der „Tango Milonga" und „An der schönen blauen Donau".[39]
Mag man auch schon bis hier zur Auffassung gelangt sein, dass Musik eine wesentliche Rolle im Vernichtungsprozess selbst spielte, ist es erst die nun zu beleuchtende Dimension, die diese These unwiderlegbar zu beweisen droht. Musik war Teil jener Inszenierung, mit der die im Vernichtungslager neu Ankommenden über dessen wahren Zweck hinweggetäuscht werden sollten. In Treblinka wurden die Ankommenden mit einem perfekten Täuschungsszenario begrüßt; die Entladerampe der toten Gleise war dort zu einem Bahnhof mit vielen Schildern und Zugfahrplänen umgebaut worden, um den Eindruck eines Umsteigebahnhofs zu erwecken[40] – soweit wohl bekannt. Doch: das zehnköpfige Orchester, geleitet vom berühmten Musiker und Häftling Artur Gold, spielte „jazz and Jewish folk tunes."[41]
Auch in anderen Vernichtungszentren mussten die Musikgruppen direkt an den Gleisen spielen, um mit „fröhlicher" Musik eine Atmosphäre zu erzeugen, die Panik- und Angstgefühle der Ankommenden zerstreuen sollte. Die Musik half dabei, die nervösen „Neuzugänge" zu beruhigen und sie zur problemlosen Kooperation bei ihrer eigenen Vernichtung zu bewegen.[42] Dieser musikalische „Willkommensgruß", in seiner Wirkung genau kalkuliert, beugte Tumulten oder gar Aufständen vor und garantierte so den reibungslosen Ablauf des Vernichtungsprozesses.[43]

Esther Bejarano erinnert sich an ebendiese Praktik, die auch in Auschwitz angewendet wurde:

> „Als die Menschen in den Zügen an uns vorbeifuhren und die Musik hörten, dachten sie sicher, wo Musik spielt, kann es ja so schlimm nicht sein. Was für eine schreckliche psychische Belastung war das für das Orchester!"[44]

Für Esther Bejarano waren diese Ereignisse und die dabei empfundene Machtlosigkeit das Schlimmste in Auschwitz. Die Überlebende Erika Rothschild berichtet, dass das gebotene Repertoire sogar auf die jeweilige Nationalität der Ankommenden abgestimmt wurde:

> „In Birkenau angekommen, wurden sie aus den Viehwagen herausgejagt und aufgestellt. […] Dazu spielte eine Kapelle, die sich aus den besten Musikern unter den Häftlingen zusammensetzte, und sie spielte, je nach Herkunft der Transporte, polnische, tschechische oder ungarische Volksmusik. Die Kapelle hat gespielt, die SS hat gehetzt, und man hatte keine Zeit zum Überlegen. […] die einen wurden ins Lager getrieben, die anderen ins Krematorium."[45]

Die verfolgte Strategie ging nicht selten auf; manche der Todgeweihten lauschten gierig der Musik und winkten den Musikern. Durch die laute Musik war es Häftlingen des Lagers auch nicht möglich, Ankommende zu warnen. Ruth Elias erinnert sich, dass sie einen Freund erkannte und seinen Namen rief, dieser sie aber „der großen Entfernung und des Orchesters wegen nicht hören konnte".[46] In Bełżec musste die Kapelle zwischen den Gaskammern und den Grabgruben spielen, wo sie für die musikalische Begleitung der Arbeit des sogenannten „Sonderkommandos" zu sorgen hatte. Darüber, wie die Musik auf die Mitglieder des Sonderkommandos wirkte, die die denkbar schrecklichste Arbeit im Lager zu erledigen hatten, kann nur gemutmaßt werden. Die Historikerin Annkatrin Dahm geht davon aus, dass sie ihnen und den anderen Häftlingen, die für Zwangsarbeit und nicht für sofortige Vernichtung vorgesehen waren, als eine besondere Art psychischer Folter erscheinen musste: Die schwere Arbeit im Lager sei nur durch Abstumpfung und Verdrängung zu ertragen gewesen, während die Musik der Kapelle diese Mechanismen des Selbstschutzes zu überwinden imstande gewesen sei.[47]
In den Vernichtungslagern konnten die SS-Schergen, wenn sie darauf Lust hatten, beliebig Musiker für Privatkonzerte rekrutieren, da sich in den ständig eintreffenden Transporten viele, auch professionelle und berühmte Künstler befanden. Für die „Auserwählten" konnte das Schutz und Privilegien bedeuten, die aber meist nicht lange währten:

---

von Auschwitz. Erinnerungen. Mit einem Vorwort von Klaus Harpprecht, Reinbek bei Hamburg 2016 [deutschspr. Erstausg. 1997, Bonn; engl. Orig. 1996, London], S. 127.

38 Fackler 2000, S. 360.

39 Fackler 2000, S. 361.

40 Dahm, Annkatrin: Musik in den nationalsozialistischen Vernichtungszentren Bełżec, Sobibór und Treblinka, in: musica reanimata, Förderverein zur Wiederentdeckung NS-verfolgter Komponisten und ihrer Werke e.V. (Hg.): mr-Mitteilungen, Nr. 23 – Mai 1997, S. 1-11, hier: S. 3.

41 Gilbert 2005, S. 193.

42 Gilbert 2005, S. 178, S. 194.

43 Fackler, Guido: Musik und Holocaust, in: musica reanimata, Förderverein zur Wiederentdeckung NS-verfolgter Komponisten und ihrer Werke e.V. (Hg.): mr-Mitteilungen, Nr. 19 – Mai 1998, S. 1-25, hier: S. 9; eine ältere und längere Version dieses Textes, ergänzt um den Abschnitt zu „Theresienstadt", findet sich bei Fackler, Guido: Musik im Konzentrationslager, in: Studienkreis Deutscher Widerstand (Hg.): Informationen, Nr. 41 / April 1995, Frankfurt 1995, S. 25-33.

44 Bejarano 2016, S. 74.

45 Eine Erinnerung. Ein Gespräch mit Erika Rothschild, die Auschwitz überlebt hat. In: Badische Zeitung, Magazin vom 21./22.1.1995, Freiburg i. Br., S. 2.; zit. nach: Fackler 2000, S. 355.

46 Elias, Ruth: Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel, München 1988, S. 194; zit. nach: Knapp 1996, S. 122.

47 Dahm 1997, S. 4.

"Another time, in a convoy from Vienna, the SS selected three beautiful singers, who were forced to perform until the Nazis became tired. Then the girls were executed."[48]

Musik gehörte wie die Bahngleise und die Sonderkommandos zur rationalen Planung des reibungslosen Ablaufs in den Vernichtungszentren. Es irritiert, dass für diesen Zweck keine neue, „böse" Musik geschaffen werden musste. Jene Musik, die von früher schon bekannt war, wurde einfach ins Lager geholt. Mitsamt ihren Funktionen. Ob man nun zur Musik tanzt – wie seit tausenden Jahren – oder marschiert; wo liegt der Unterschied, der ja doch einer ums Ganze sein muss? In beiden Fällen diktiert der Takt die Bewegungen des menschlichen Körpers. Und: Im Film unterstreicht die Musik die besonders tragischen oder spannenden Szenen – wieso sollte sie das im echten Leben nicht tun können? Schließlich: Dass Unterhaltungsmusik unterhält, dem Menschen nach der schweren Arbeit schmeichelt und ihn vom unangenehmen Leben ablenkt, ist ebenso nichts, was im Konzentrationslager erst entdeckt werden musste. Musik wurde, offenbar ohne eigene Widerstände, in die Verbrechen integriert. Und genauso ungebrochen lebt sie weiter, leben die Walzer, die Foxtrotts, die Mozartsymphonien. Dieses Überleben zu deuten, verlangte eine eigene Diskussion.
Die Tatsache der Existenz von Häftlingsorchestern wird in diversen aktuellen Nazi-Publikationen als Beweis für die gute Behandlung der Häftlinge angeführt. Man muss aber keine bösen Dinge im Schilde führen, um mit der Beschäftigung mit diesem Thema einer Verharmlosung Vorschub zu leisten. Interessant ist eine Auseinandersetzung der beiden ehemaligen Dirigenten des Auschwitzer Männerorchesters, Adam Kopyciński und Szymon Laks. Kopyciński schreibt:

„Dank ihrer Macht und Suggestionskraft stärkte die Musik bei den zuhörenden Häftlingen das, was das Wichtigste ist: ihre wahre Natur (sic! [Anm. S. Laks]). Vielleicht strebten deswegen viele intuitiv nach Schaffung eines gewissen Kultes für diese größte aller Künste (sic!), die gerade unter den Lagerbedingungen Arznei für die kranke Psyche des Gefangenen sein sollte und sicher dieses Ziel auch erreichte."[49]

Szymon Laks' Antwort hat es in sich:

„Man kann nicht glauben, dass dieses pompöse Gerede aus dem Munde eines Berufsmusikers kommt, der dazu noch Häftling in einem echten Nazi-Konzentrationslager war und dort ungefähr das gleiche sah, wie ich in Birkenau. ‚Sie stärkte die wahre Natur!', ‚Arznei für die kranke Psyche!'. In Wirklichkeit zeigte sich die wahre Natur eines Häftlings, von wenigen Ausnahmen abgesehen, unter dem Einfluss von Hunger, Schlägen und Krankheit; und ein Medikament für seine ‚kranke Psyche' waren Ernährung und wirkliche Medikamente, nicht Musik!"[50]

Fest steht jedoch, dass es die Deutschen mit der Musik ernst meinten. Dass die Täter diese als Folterinstrument und für anderen Mordsspaß benutzten, änderte weder etwas an der Liebe zur ihr, noch an dem Glauben an sie als das höchste Kulturgut ihres Volkes – was sie die Geschundenen auch spüren ließen. Das Extrakonzert, dass sie kurz vor der Evakuierung von Auschwitz für das Häftlings-Sonderkommando ansetzten, empfanden die Glücklichen wohl als vieles, nicht aber als Geschenk. Szymon Laks:

"Wir gehen dorthin, um diejenigen zu unterhalten, die die anderen vergasen. Die Mitglieder des Sonderkommandos haben schwer geschuftet, große Verdienste für das Dritte Reich erworben, und jetzt steht ihnen eine Belohnung zu, so wie dem Verurteilten seine letzte Zigarette: Das Sonderkommando hat das Seine getan, das Sonderkommando darf abrücken. Und kann es ein angenehmeres Abrücken geben als zu Klängen der Musik? Für Deutsche nicht. Daher kommt die Verwaltung auf die Idee des Sonderkonzertes für das Sonderkommando. (…) Wir spielen für Menschen, die bald verbrannt werden, man weiß nur nicht, durch wen. (…) Das Konzert dauert fast zwei Stunden. Wir spielen unter anderem einige jüdische Melodien, diejenigen, die Unterscharführer Bischop so liebte. (…)"[51]

U.a. verwendete Literatur:

Bejarano, Esther: Erinnerungen. Vom Mädchenorchester in Auschwitz zur Rap-Band gegen rechts. Herausgegeben von Antonella Romeo, Hamburg 2016 [2013].
Brauer, Juliane: Musik im Konzentrationslager Sachsenhausen, Berlin 2009.
Brauer, Juliane: Musikalische Gewalt: Kulturelle Ausprägungen absoluter Macht im Konzentrationslager Sachsenhausen, in: Moormann, Peter / Riethmüller, Albrecht / Wolf, Rebecca (Hg.): Paradestück Militärmusik. Beiträge zum Wandel staatlicher Repräsentation durch Musik, Bielefeld 2012, hier: S. 299–315.
Dahm, Annkratrin: Musik in den nationalsozialistischen Vernichtungszentren Bełżec, Sobibór und Treblinka, in: musica reanimata, Förderverein zur Wiederentdeckung NS-verfolgter Komponisten und ihrer Werke e.V. (Hg.): mr-Mitteilungen, Nr. 23 – Mai 1997, S. 1–11.
Fackler, Guido: „… den Gefangenen die nationalen Flötentöne beibringen" Musikbeschallung im frühen KZ Dachau, in: musica reanimata, Förderverein zur Wiederentdeckung NS-verfolgter Komponisten und ihrer Werke e.V. (Hg.): mr-Mitteilungen, Nr. 28 – Juli 1998, S. 8–16.
Fackler, Guido: „Des Lagers Stimme". Musik im KZ. Alltag und Häftlingskultur in den Konzentrationslagern 1933 bis 1936, Bremen 2000.Fackler, Guido: „Machts ein eigenes Lagerlied ..." – Liedwettbewerbe im KZ, in: Helms, Dietrich / Phelps, Thomas (Hg.): Keiner wird gewinnen. Populäre Musik im Wettbewerb (Beiträge zur Popularmusikforschung, Bd. 33), Bielefeld 2005, S. 57–81.
Fackler, Guido: „Musik der Schoa – Plädoyer für eine kritische Rezeption, in: John, Eckhard / Zimmermann, Heidy (Hg.): Jüdische Musik? Fremdbilder – Eigenbilder, Köln 2004, S. 219–23.
Fackler, Guido: Musik im Konzentrationslager, in: Studienkreis Deutscher Widerstand (Hg.): Informationen, Nr. 41 / April 1995, Frankfurt 1995, S. 25–33.
Fackler, Guido: Musik und Holocaust, in: musica reanimata, Förderverein zur Wiederentdeckung NS-verfolgter Komponisten

48 Bericht der Sobibór-Überlebenden Eda Lichmann, in: Novitch, Miriam: Sobibór. Martyrdom and Revolt. Documents and Testimonies, New York 1980, S. 56; zit. nach: Dahm 1997, S. 4.

49 Laks 2014, S. 118.

50 Laks 2014, S. 118.

51 Laks 2014, S. 121f.

und ihrer Werke e.V. (Hg.): mr-Mitteilungen, Nr. 19 – Mai 1998, S. 1–25.
Fénelon, Fania: Das Mädchenorchester in Auschwitz, München 2016 [deutschspr. Erstausg. 1980, franz. Original 1976].
Friedländer, Saul: Das Dritte Reich und die Juden. 1933 – 1945, München 2013 (Jubiläumsausgabe) [Orig. 2010].
Funk-Hennings, Erika / Jäger, Johannes: Rassismus Musik und Gewalt. Ursachen Entwicklungen Forderungen, Münster 1996
Gilbert, Shirli: Music in the Holocaust. Confronting Life in the Nazi Ghettos and Camps, New York 2005.
Hackett, David A.: Der Buchenwald-Report. Bericht über das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar, München 2010 [deutschspr. Erstausg. 1996, amerik. Orig. San Franciso – Oxford, 1995].
Klemp, Stefan: „Aktion Erntefest“: Mit Musik in den Tod. Rekonstruktion eines Massenmords, Münster 2013.
Knapp, Gabriele: Das Frauenorchester in Auschwitz. Musikalische Zwangsarbeit und ihre Bewältigung, Schriftenreihe: Musik im „Dritten Reich“ und im Exil, herausgegeben von Hanns-Werner Heister und Peter Petersen, Band 2, Hamburg 1996.
Kogon, Eugen: Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, München 1974.
Kuna, Milan: Musik an der Grenze des Lebens. Musikerinnen und Musiker aus böhmischen Ländern in nationalsozialistischen Konzentrationslagern und Gefängnissen. Übersetzt von Eliška Nováková, Frankfurt am Main 1998 [1993].
Laks, Szymon: Musik in Auschwitz. Aus dem Polnischen von Mirka und Karlheinz Machel. Durchgesehene und erweiterte Neuausgabe. Herausgegeben von Frank Harders-Wuthenow und Elisabeth Hufnagel. Mit Nachworten von André Laks und Frank Harders-Wuthenow, Berlin 2014 [1998, poln. Erstausgabe 1979]
Langbein, Hermann: …nicht wie die Schafe zur Schlachtbank: Widerstand in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern 1938-1945, Frankfurt am Main 1985.
Lasker-Wallfisch, Anita: Ihr sollt die Wahrheit erben. Die Cellistin von Auschwitz. Erinnerungen. Mit einem Vorwort von Klaus Harpprecht, Reinbek bei Hamburg 2016 [deutschspr. Erstausg. 1997, Bonn; engl. Orig. 1996, London].
Levi, Primo: Die Untergegangenen und die Geretteten. Aus dem Italienischen von Moshe Kahn, München 2015 [deutschspr. Erstausg.: 1990, italienische Erstausg.: 1986].
Levi, Primo: Ist das ein Mensch? Aus dem Italienischen von Heinz Riedt / Die Atempause. Aus dem Italienischen von Barbara und Robert Picht. Mit einem Kommentar von Marco Belpoliti, München 2011 [italienische Erstausgabe unter dem Titel „Se questo è un uomo“: 1947].
Mogl, Verena: „Juden, die ins Leid sich retten“. Der Komponist Mieczysław Weinberg (1919-1996) in der Sowjetunion, Reihe: Musik und Diktatur, Band 1, Münster 2017.
Naujoks, Harry: Mein Leben im KZ Sachsenhausen 1936 bis 1942. Erinnerungen des ehemaligen Lagerältesten, bearbeitet von Ursel Hochmuth, hg. von Martha Naujoks, Berlin 1989.
Orth, Karin: Das System der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Eine politische Organisationsgeschichte, Hamburg 1999.
Peitzmeier, Jens: Musik in den Konzentrationslagern Auschwitz und Theresienstadt. Kunst als Widerstand gegen Grausamkeit und Unterdrückung, Hamburg 2014.
Pohrt, Wolfgang: Barbarisierung des Geistes – Vergeistigung der Barbarei, in: konkret 03/1984.
Pohrt, Wolfgang: Vielleicht war das alles erst der Anfang. Über das Tagebuch aus dem KZ Bergen-Belsen von Hanna Lévi-Hass, in: Arbeitskreis des deutschen Antisemitismus (Hg.): Antisemitismus – die deutsche Normalität. Geschichte und Wirkungsweise des Vernichtungswahns, Freiburg 2001, S. 191–204.
Prieberg, Fred K.: Musik im NS-Staat, Frankfurt am Main 1982
Vogel, Eric: Jazz im Konzentrationslager, in: Ritter, Franz (Hg.): Heinrich Himmler und die Liebe zum Swing. Erinnerungen und Dokumente, Leipzig 1994, S. 228-244.
Wieczorek, Slawomir: „like the wind drives dead leaves“ – Music in Concentration Camps, in: Falke, Sara R. / Wisotzki, Katharina (Hg.): Böse Macht Musik. Zur Ästhetik des Bösen in der Musik, Bielefeld 2012, S. 191–199.
Wulf, Joseph: Musik im Dritten Reich. Eine Dokumentation, Frankfurt – Berlin – Wien, 1966.

Robin Forstenhäusler

Probleme intersektioneller Gesellschaftstheorie

Die Zahl der Beiträge zu Intersektionalität in Sozialwissenschaft, Jurisprudenz, Pädagogik und anderen Disziplinen ist Legion. In den politischen Strömungen des (Queer-)Feminismus und Antirassismus gehört es heutzutage fest zum eigenen Selbstverständnis, dass Unterdrückung und Widerstand intersektional zu denken seien. Das Gemeinsame der verschiedenen wissenschaftlichen und politischen Bezugnahmen besteht währenddessen in der Uneinigkeit über die konkrete begriffliche Fassung von Intersektionalität und über die Frage, ob es sich dabei um Theorie, Konzept, Metapher, Methodologie oder Heuristik handelt. Der Versuch, sich ihr als theoretischem Gegenstand zu nähern, gestaltet sich daher schwierig. Zu breit gefächert und heterogen ist die Rezeption des Ansatzes, der ursprünglich von Kimberlé Crenshaw ins Leben gerufen wurde. Orientiert man sich an Crenshaw selbst, ist der Gegenstand von Intersektionalität vornehmlich die Erfahrung von Diskriminierung sowie deren Gegenstück, das Privileg. In einer Metapher drückt die Rechtswissenschaftlerin aus, was genau unter Intersektionalität vorzustellen sei: Eine schwarze Frau erleidet auf einer Kreuzung (intersection) einen Unfall. Die sich kreuzenden Straßen stehen dabei jeweils für rassistische und sexistische Diskriminierung. Die Ursache des Unfalls kann aus jeder der beiden Fahrtrichtungen erfolgen oder auch aus beiden zugleich; die Person kann demnach als Schwarze, als Frau oder als schwarze Frau diskriminiert werden. Letzterer Fall sei nicht additiv zu denken, da aus der Intersektion schwarz/weiblich Diskriminierungserfahrungen emergieren können, die mehr als die Summe ihrer Teile sind.[1] Der Bewertungsmaßstab orientiert sich hier mehr an den negativen Erfahrungen der von Diskriminierung Betroffenen und weniger an den gesellschaftlichen Funktionsweisen, die sie bedingen. Der Mainstream der Intersektionalitätsforschung formuliert daran anknüpfend eine eher moralische als gesellschaftstheoretisch informierte Kritik. So verstandene intersektionelle Praxis zielt mit Rekurs auf Crenshaw auf die „inclusion of marginalized groups"[2], beispielsweise mittels verschiedener Maßnahmen wie Antidiskriminierungstrainings und Diversitätsmanagement.

Abseits von ihrem diskriminierungstheoretischen Ursprung hat sich eine ausdifferenzierte Diskussion entwickelt, die die Heuristik der Intersektionalität auch auf gesellschaftstheoretischer Ebene fruchtbar zu machen versucht – wobei sich die Frage anschließt, was hier eigentlich überkreuzt wird. Ist dies auf der Ebene von individuellen Merkmalsträgerinnen unmittelbar ersichtlich, gestaltet sich die Beantwortung im Falle komplexer sozialer Verhältnisse schwieriger. Intersektionalität kann hier „zum Containerkonzept für alles werden, was sich ‚kreuzt' oder als kreuzbar vorstellen lässt."[3] Die Kreuzungs-Metaphorik suggeriert ein Aufbrechen des sozialen Zusammenhangs in einzelne voneinander getrennte Unterdrückungssysteme, die sich erst im Augenblick ihrer Realisation als konkrete Diskriminierung überkreuzen. Teile der Intersektionalitätsforschung folgen diesem ‚systemtheoretischen' Ansatz, von anderer Seite wurde aber auch auf die Begrenztheit dieser Metaphorik verwiesen:

> „the image of interlocking [oppressions] is of two entirely discreet things, like two pieces of a jigsaw puzzle. […] I think interwoven or intermeshed or enmeshed may provide better images."[4]

Dieser Perspektive zufolge sind die Unterdrückung produzierenden Systeme auf eine fundamentale Art und Weise miteinander ‚verstrickt', die in der Metapher der Kreuzung nicht adäquat zum Ausdruck gebracht werden kann.

Da im Gegensatz zur identitätszentrierten Intersektionalität[5] wenige kritische Besprechungen ihrer gesellschaftstheoretischen Spielarten[6] vorliegen, sind diese Gegenstand der folgenden Überlegungen.

Zwei kategoriale Ebenen: Identität und Struktur

Ein zentrales Charakteristikum intersektionellen Denkens ist der Ausgangspunkt von Identitäten.[7] Als Reaktion auf die Kri-

1 Vgl. Crenshaw, Kimberlé, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in: University of Chicago Legal Forum 1(8) (1989), S. 149.

2 Ebd., S. 167.

3 Knapp, Gudrun-Axeli, *Zur Bestimmung und Abgrenzung von „Intersektionalität". Überlegungen zu Interferenzen von „Geschlecht", „Klasse" und anderen Kategorien sozialer Teilung*, in: Erwägen Wissen Ethik 24(3) (2013), S. 343.

4 Lugones, María zitiert nach Bohrer, Ashley J., *Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*, Bielefeld 2019, S. 119. Reflexionen zur Metapher der Intersektionalität finden sich auch bei Collins, Patricia Hill, *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham/London 2019.

5 Luzide Kritiken liefern z. B. Zander, Michael, *Was ist problematisch an Intersektionalität?*, in: Psychologie & Gesellschaftskritik 41(2) (2017); Kováts, Eszter, *Individualisierung gesellschaftlicher Problemlagen. Eine Kritik an heutiger Praxis der Intersektionalität*, in: Till Randolf Amelung (Hg.), Irrwege. Analysen queerer Politik, Berlin 2020.

6 Eine hervorhebenswerte Ausnahmen ist die Debatte in Erwägen Wissen Ethik 24(3) (2013).

7 Auszuführen, inwiefern es sich bei Identität um einen höchst unbrauchbaren Begriff handelt, würde eines eigenen Textes bedürfen, daher an dieser Stelle nur einige Bemerkungen: In seiner heute gebräuchlichen Bedeutung, die auch in diesem Kontext zentral ist, meint Identität ein Selbstverhältnis. Die intersektionellen „Identitätskategorien" beschreiben also, „wie Individuen durch ihre Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer Klasse oder Ethnie ‚betroffen' sind, welche Erfahrungen sie damit machen und wie sich die verschiedenen ‚Subjektpositionen' überschneiden" (Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli, *Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse"/Ethnizität*, in: Dies./Birgit Sauer (Hg.), Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt/New York 2007, S. 36). — Die einzelnen Identitätsbausteine bilden dabei ein zusammengewürfeltes Amalgam aus natürlichen und

tik an der Borniertheit dieses Rahmens, innerhalb dessen nur partikulare Erfahrungen und Befindlichkeiten thematisierbar sind, wurde auf verschiedene Weise versucht, eine Rückbindung der Intersektionalität an Gesellschaftstheorie zu leisten und das Verhältnis der Identitäten zu ihrer strukturellen Hervorbringung und Unterdrückung zu klären.[8] Wenden wir uns zuerst den sozialtheoretischen Grundlagen der Intersektionalität zu, indem wir uns den Status ihrer zentralen Begriffe Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht vergegenwärtigen.

Allgemein werden sie als Systeme oder Strukturen verstanden, die Unterdrückung hervorbringen. Während im angloamerikanischen Kontext Termini wie systems of oppression oder systems of power geläufig sind, ist es in der deutschen Debatte der Begriff der Strukturkategorie. Ursprünglich in der feministischen Diskussion der 1980er-Jahre geprägt, wanderte er im Anschluss an Ursula Beers und Regina Becker-Schmidts Bestimmungsversuche von Geschlechter- und Kapitalverhältnis in das Grundvokabular feministischer Forschung ein.[9] Ausgehend davon wird er von Cornelia Klinger und Gudrun-Axeli Knapp auf die Trias von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht übertragen, die für sie „wesentliche Prinzipien gesellschaftlicher Strukturierung"[10] darstellen, „die auf ebenso unterschiedliche wie nachhaltige Weise die Ungleichheitsstruktur nahezu aller Gesellschaften prägen."[11] Neben ihrer Virulenz führt Klinger noch ein weiteres Argument für die gesellschaftstheoretische Vorentscheidung an. Demnach entstünden in der sogenannten Sattelzeit der Moderne

> „die Strukturkategorien Kapitalismus, Patriarchat und Nationalismus […]. Die Unterscheidung zwischen den drei Strukturkategorien korrespondiert mit der Ausdifferenzierung von Ökonomie, Subjekt- bzw. Privatsphäre und Politik bzw. Staat als Teilsystemen der modernen Gesellschaft. Auf diese Strukturkategorien beziehen sich die drei personalen Kategorien Klasse, Geschlecht und Ethnizität/Rasse in ihren jeweils binären Unterscheidungen nach den Hinsichten Kapital/Arbeit, Mann/Frau, wir/sie."[12]

Klinger und Knapp bestimmen die Elemente der Trias als wesentliche (aber dabei auch wesentlich voneinander unterschiedene) Momente innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen mit je eigener „strukturelle[r] Verfasstheit und inhaltliche[r] ‚Komposition'."[13] Der mit einer „heuristische[n] Symmetrierung"[14] einhergehenden Probleme sind sich die Autorinnen wohlbewusst: Die Hauptschwierigkeit liege darin, die „Koartikulation" von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht zu denken, „ohne deren konstitutionelle Besonderheiten einzuebnen."[15] Doch wo diese Koartikulation auf Subjektebene als ‚Überkreuzung' von operationalisierbaren Merkmalen problemlos gedacht werden kann, birgt das Zusammenwirken der Strukturkategorien innerhalb komplexer gesellschaftlicher Dynamiken erheblich größere theoretische Schwierigkeiten.[16] Auch um die Vorstellung eines spiegelbildlichen Verhältnisses von Identität und Struktur zu vermeiden, lehnen Klinger und Knapp den Intersektionalitätsbegriff auf gesellschaftstheoretischer Ebene ab und behalten ihn der Mikroebene gesellschaftlicher Ungleichheit vor.[17]

Die von Klinger und Knapp herausgearbeiteten Problematiken lassen sich exemplarisch anhand der innerhalb der deutschen Debatte programmatischen intersektionalen Mehrebenenanalyse von Gabriele Winker und Nina Degele aufzeigen. Die Autorinnen unterscheiden systematisch zwischen einer sozialstrukturellen Makroebene, einer Mikroebene sozial konstruierter Identitäten und der Ebene symbolischer Repräsentation. Auf Strukturebene werden von Winker und Degele vier Herrschaftsverhältnisse – „Klassismen, Heteronormativismen, Rassismen und Bodyismen"[18] – analog zu den Kategorien Klasse, Geschlecht, ‚Rasse' und Körper unterschieden, die über die Verteilung von Arbeitsmarktchancen und reproduktiven Tätigkeiten die soziale Lage der Einzelnen bestimmen. Den Identitätskategorien beziehungsweise Gruppenzugehörigkeiten – diese Ebene hat die Merkmalsträgerinnen als fertige gesellschaftliche ‚Konstrukte' zum Gegenstand – werden Strukturkategorien als diejenigen sozialen Differenz- und Ungleichheitsverhältnisse gegenübergestellt, die jene Merkmalsträgerinnen zuallererst ‚konstruieren'. Durch diese spiegelbildliche Gegenüberstellung deutet sich an, dass die einzelnen Strukturkategorien auf ihrem je eigenen genuinen gesellschaftlichen Terrain angesiedelt seien, was ein Aufbrechen des gesellschaftlichen Zusammenhangs in Fragmente zur Folge hätte: Klasse würde demnach zu einer rein ökonomischen, Geschlecht zu einer sozialen und ‚Rasse' zu einer kulturellen Kategorie.[19] Wo Intersektionalität im Sinne Crenshaws einen expliziten Widerspruch

kulturellen, wirklichen und askriptiven Merkmalen, die eine offene und unabschließbare Reihe bilden: Zur Trias von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht treten Sexualität, Bildungsabschluss, Alter, Hobby usw. hinzu. Im Begriff der Identität werden dabei nicht nur die Unterschieden dieser Selbstverhältnisse nivelliert, sie werden zudem affirmiert: Alles Prozessuale, Dynamische, Nichtidentische wird starrem Identitätszwang unterworfen. Ähnlich dem intersektionellen Gesellschaftsmodell, auf das ich noch zu sprechen komme, besteht das infrage stehende psychische Modell also in der zweifelhaften „Idee geschlossener, aus separaten Identitätslogiken zusammengesetzter Persönlichkeitssysteme" (Schuberth, Richard, *Die Welt als guter Wille und schlechte Vorstellung*, Klagenfurt u. a. 2022, S. 29).

8 Vgl. Bohrer, *Marxism and Intersectionality*, S. 78; Winker, Gabriele/Degele, Nina, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009, S. 18 f.

9 Vgl. Aulenbacher, Brigitte, *Geschlecht als Strukturkategorie: Über den inneren Zusammenhang von moderner Gesellschaft und Geschlechterverhältnis*, in: Sylvia Marlene Wilz (Hg.), Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen. Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen, Wiesbaden 2008.

10 Knapp, Gudrun-Axeli, *Verhältnisbestimmungen: Geschlecht, Klasse, Ethnizität in gesellschaftstheoretischer Perspektive*, in: Dies., Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung, Wiesbaden 2012, S. 436.

11 Klinger/Knapp, *Achsen*, S. 20.

12 Klinger, Cornelia, Überkreuzende Identitäten – Ineinandergreifende Strukturen. Plädoyer für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte, in: Dies./Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz, Münster 2008, S. 54.

13 Klinger/Knapp, *Achsen*, S. 21.

14 Ebd.

15 Knapp, *Verhältnisbestimmungen*, S. 445.

16 Vgl. Soiland, Tove, *Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie*, URL: http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Soiland_04.pdf, zuletzt aufgerufen am 25.07.2022; Klinger, Überkreuzende Identitäten, S. 55.

17 Vgl. ebd., S. 38.

18 Winker/Degele, *Intersektionalität*, S. 38.

19 Vgl. Bannerji, Himani, *Building from Marx: Reflections on Class and Race*, in: Social Justice 32(4) (2005), S. 148.

gegen ein additives Verständnis des Zusammenspiels einzelner Diskriminierungen darstellte, erscheint eine intersektional gedachte Gesellschaftsstruktur als die Summe symmetrischer herrschaftsförmiger Subsysteme, die sich erst im Augenblick ihrer Realisation überkreuzen.

Die Metapher der Konstruktion verweist auf eine weitere Schwierigkeit des Verhältnisses von Makro- und Mikroebene. Die von den Autorinnen genannten Herrschaftsverhältnisse werden durchgängig in einem diskriminierungstheoretisch verengten Rahmen behandelt. Deutlich wird dies insbesondere im Kurzschluss von Klasse und Klassismus,[20] der den real existierenden Klassenverhältnissen und deren Vermittlung nicht gerecht wird. Durch die Nivellierung der konstitutionellen Besonderheiten innerhalb des intersektionellen Schemas erscheint die Klassenposition nur noch als sozial konstruierte Identität, als ein Selbstverhältnis der Individuen also, das von einem anderen Verhältnis völlig absieht – demjenigen zu den Produktionsmitteln, das zwar nicht auf diskriminierungs-, wohl aber auf gesellschaftstheoretischer Ebene das viel zentralere Moment darstellt. Durch eine derart empiristische Verengung kann jedoch das Kapitalverhältnis als solches gar nicht mehr problematisiert werden, sondern nur noch die Unterdrückungen, die innerhalb desselben existieren.

Weiterhin wird hier deutlich, dass eine Kategorisierung sozialer Teilung immer mit einer Auswahl und folglich auch mit Ausschlüssen einhergeht. Die Dimensionen individueller Diskriminierung sind prinzipiell offen und unabschließbar, sie lassen sich jedoch nicht einfach auf gesellschaftstheoretischer Ebene verdoppeln; hierfür bedarf es triftiger Argumente. Wenn Winker und Degele der Dreierkette von Klasse, Geschlecht und ‚Rasse' diejenige des Körpers hinzufügen, argumentieren sie mit dem gegenwartsdiagnostischen Verweis auf den verstärkten Zugriff auf Körperlichkeit in Zeiten neoliberaler Regulierung. Ohne an dieser Stelle im Detail auf Winker und Degeles Argumente einzugehen, stellt sich ganz allgemein die Frage, warum andere Phänomene kein Pendant auf Strukturebene erhalten. Besonders der Fall des Antisemitismus, der bruchlos unter die Kategorie Rassismus subsumiert wird, verweist auf theoretische Leerstellen des analytischen Rahmens von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht.

Sozialontologische Unterschiede von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht

Leicht gerät in der Rede von Strukturkategorien bzw. Unterdrückungssystemen der Umstand aus dem Blick, dass man es mit völlig inkommensurablen Gegenständen zu tun hat. „Sie verhalten sich gegenseitig etwa wie Notariatsgebühren, rote Rüben und Musik"[21] – der Kommentar, mit dem Marx das Verhältnis der „ökonomischen Dreieinigkeit" von Kapital, Boden und Arbeit bedachte, ließe sich ebenso gut auf die „contemporary Holy Trinity"[22] von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht beziehen.

Mikrosoziologische Intersektionalitätsforschung setzt verschiedene Diskriminierungen zueinander ins Verhältnis, indem sie sie in beobachtbare und messbare Einheiten überführt. Auf makrosoziologischer Ebene ist sie hingegen vor das Problem gestellt, dass sie komplexe gesellschaftliche Dynamiken in strukturelle Kategorien einteilen und diese jeweils auf individuellen Kategorien rückbeziehen muss. Der Lösungsversuch besteht in einer starren Adäquationsbeziehung von Ungleichheitsstrukturen auf der einen und sozial konstruierten Identitäten auf der anderen Seite.[23] Die Strukturkategorie Klasse konstruiert demzufolge Proletarierin wie Kapitalistin und weist ihnen soziale Positionen bzw. Identitäten zu, die zueinander in einem Herrschaftsverhältnis stehen. Gleiches gilt für ‚Rasse' und Geschlecht. Umgekehrt liefern die bestehenden Identitäten den Rahmen, innerhalb dessen die Strukturen interpretiert werden. Doch worüber sprechen wir genau, wenn von sozialer Konstruktion die Rede ist? In aller Abstraktheit ist es nicht falsch zu sagen, dass Männlichkeit sozial konstruiert ist, dass die Kategorie ‚Rasse' sowie die Arbeiterklasse Konstruktionen sind. Wir werden allerdings nicht auf dieselbe Weise zu Männern und Frauen gemacht, wie wir zu Arbeiterinnen und Kapitalistinnen gemacht werden. Und auch zur Konstruktion von ‚Rassen' liegt ein wesentlicher Unterschied vor.

Die Hervorbringung von Klassen ist Gegenstand von Marx' Kapital. Er zeigt, dass der Produktionsprozess des Kapitals nicht nur auf der Produktion von Mehrwert, sondern auch auf der stetigen Hervorbringung seiner eigenen Grundlagen beruht:

> „Der kapitalistische Produktionsprozess, im Zusammenhang betrachtet oder als Reproduktionsprozess, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter."[24]

Marx fasst Klasse als einen systematischen Begriff,[25] der durch die Beziehung zu den Produktionsmitteln bestimmt ist (Eigentum/Nicht-Eigentum), das Verhältnis der Klassen untereinander als eines der Ausbeutung: Eine Klasse eignet sich die Arbeitskraft einer anderen Klasse im Tausch an und erzielt durch die produktive Konsumtion dieser Arbeitskraft einen Wert, der größer ist, als deren Wert: einen Mehrwert, der wiederum reinvestiert werden kann. Das subjektive Ziel der Kapitalistin ist dabei die Steigerung ihres Profits, ihre objektive Funktion als „Personifi-

---

20 Vgl. Winker/Degele, *Intersektionalität*, S. 42 f.; kritisch Zander, *Was ist problematisch an Intersektionalität?*, S. 53 ff. Der Verbindung von Klasse und Klassismus liegt eine eklektizistische Rezeption des Klassenbegriffs seitens der Autorinnen zugrunde. Karl Marx' Kritik der politischen Ökonomie wird hier mit der Feldtheorie Pierre Bourdieus vermengt, ohne dass erkannt wird, dass die jeweiligen Klassenbegriffe auf verschiedenen analytischen Ebenen angesiedelt sind. Während Marx' formanalytischer Klassenbegriff aus der Analyse der Produktionsverhältnisse resultiert, bestimmt sich die Klassenlage bei Bourdieu primär aus den Faktoren Gesamtvolumen des Kapitals, Zusammensetzung des Kapitals aus verschiedenen ‚Kapitalsorten' (ökonomisches/kulturelles/soziales Kapital) sowie der sozialen Laufbahn (vgl. Koch, Max, *Vom Strukturwandel einer Klassengesellschaft. Theoretische Diskussion und empirische Analyse*, Münster 1994, Kap. VI).

21 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, in: Ders./Friedrich Engels, Marx Engels Werke 25 (= MEW 25), Berlin 2008, S. 822.

22 Eagleton, Terry, *Frère Jacques: The Politics of Deconstruction*, in: Ders., Against the Grain. Essays 1975–1985, London 1986, S. 82.

23 Vgl. bspw. Winker/Degele, *Intersektionalität*, S. 18 f.

24 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, in: Ders./Friedrich Engels, Marx Engels Werke 23 (= MEW 23), Berlin 2013, S. 604.

25 Bei Marx findet sich neben einem systematischen auch ein empirisch-soziologischer Klassenbegriff. Die zentrale theoretische Einsicht im *Kapital* besteht jedoch in der Fassung der Klassentheorie als Strukturtheorie (vgl. Ellmers, Sven, *Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur ‚neuen Marx-Lektüre'*, Duisburg 2007).

kation ökonomischer Kategorien"[26] hingegen, die Reproduktion der grundlegenden Strukturmerkmale subjektloser kapitalistischer Herrschaft zu garantieren. Der springende Punkt besteht darin, dass die subjektiven Zwecke von Arbeiterin und Kapitalistin, sich als Lohnarbeiterin zu verdingen bzw. Profit zu akkumulieren und zu reinvestieren, einer ökonomischen Rationalität folgen, die von ihrer sozialen Position bedingt ist – und gerade nicht an die zufällige Beschaffenheit ihrer Identität gebunden ist.[27] Die Klassenstruktur unterscheidet sich in dieser Hinsicht grundlegend von anderen Strukturen: Die Internalisierung der entsprechenden Verhaltensmuster wird den Einzelnen hier auf eine spezifische Weise aufgenötigt, da die Einhaltung dieser Muster direkt an ihr physisches Wohlergehen gekoppelt ist. Jeder Handlungsspielraum wird so radikal reduziert. Der ‚stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse' lässt sich schwerlich umdeuten, denn Menschen sind bedürftige, verletzliche Wesen und sehen sie sich mit sozialem Abstieg oder der Gefährdung ihres leiblichen Wohlergehens konfrontiert, werden sie die an ihre Position gebundenen Erfordernisse schnell verstehen und – willentlich oder zähneknirschend – akzeptieren. Die Klassenstruktur reduziert also systematisch Kontingenz, indem sich auf Akteurinnenseite nur solche Einstellungen durchsetzen, die mit den klassenstrukturellen Erfordernissen kompatibel sind und gleichzeitig widerspenstige Akteurinnen aussortiert werden. Die erzwungene Orientierung an der ökonomischen Rationalität seitens der Einzelnen ist wiederum Existenzbedingung der Struktur: Die Makroeigenschaften der ökonomischen Struktur, ihre ‚Bewegungsgesetze' – und dies beinhaltet das Klassenverhältnis von Kapitalistin und Lohnarbeiterin als qualitativ unterschiedene Rollen innerhalb des Produktionsprozesses – sind ein emergentes Produkt der individuellen Handlungen der Marktteilnehmerinnen, das sich hinter ihrem Rücken konstituiert und ihnen gegenüber verselbständigt.

Der Tendenz nach findet kaum mehr eine Auseinandersetzung mit dem eben skizzierten formanalytischen Klassenbegriff statt; umso mehr Interesse finden hingegen die Identitäten von Arbeiterinnen. Im Moment tritt dies insbesondere in der Diskussion um den Begriff des Klassismus zutage.[28] Klasse wird hier weniger als ökonomische denn als soziologische Kategorie verstanden, als Schicht oder Sozialmilieu mit je eigener Lebenswelt, die es vor Diskriminierung zu bewahren gilt. Legitimität und Verdienst eines solchen Zugangs sollen hier nicht in Abrede gestellt werden. Allerdings droht einer Klassenanalyse ohne gesellschaftstheoretisches Fundament, das über die Herstellung der gesellschaftlichen Formen durch soziale Praxis aufklärt, „den falschen Schein ihres Gegenstandes begrifflich zu reproduzieren, statt ihn zu durchbrechen."[29] Denn der gesellschaftliche Prozess, durch welchen sich das Klassenverhältnis erhält, induziert zugleich ideologische Vorstellungen über die Natürlichkeit und Gerechtigkeit dieses Verhältnisses: Ausbeutung erscheint auf der Ebene der Zirkulation als fairer Tausch von Arbeit gegen Lohn.[30] Auf dieser Grundlage sind nicht mehr Armut oder das Klassenverhältnis das Problem, sondern die Vorurteile, die gegenüber bestimmten Lebenswelten und Identitäten bestehen. Doch Klasse ist keine diskriminierte Identität, sondern eine Rolle, die eine bestimmte Handlungsrationalität nahelegt bzw. Abweichungen von dieser Rationalität negativ sanktioniert.

Auf Ebene der Identitäten wird Klasse soweit an ‚Rasse' angeglichen, dass der Klassenantagonismus als paternalistischer Ausschluss erscheint. Umgekehrt wird auf der Strukturebene Rassismus an den Klassenbegriff adaptiert. Auf damit einhergehende Probleme werde ich im nächsten Kapitel näher eingehen, doch so viel vorweg: Wenn der ontologische Status von ‚Rassen' nicht biologisch und nicht ideologisch ist, sondern ‚Rasse' dieselbe Art von Realität zukommt wie Klasse, wäre sie eine strukturell hervorgebrachte soziale Positionierung. Wenn ‚Rasse' aber mit dieser Art sozialen Position in eins fiele, dann wäre der Wechsel dieser Position gleichbedeutend mit dem Wechsel der ‚Rassen'-Zugehörigkeit, genauso wie der Wechsel im Verhältnis zu den Produktionsmitteln eine andere Klassenzugehörigkeit bedingt: ‚Rasse' würde aufgelöst in Machtbeziehungen und ein dunkelhäutiger Präsident qua seiner sozialen Position zu einem Weißen. Ein derart konzipierter struktureller Rassismus hat mit dem Hautfarbenrassismus nur noch den Namen gemein und keinen eigentlichen Inhalt mehr, er beschreibt lediglich die Funktion des Ausschlusses.[31] In der einschlägigen Literatur, die auf ein solch konstruktivistisches Hautfarbenkonzept zurückgreift, findet sich allerdings auch immer wieder ein Bezug auf sinnlich wahrgenommene Hautfarbe beziehungsweise ein Oszillieren zwischen Konstruktivismus und Realismus, welches deutlich macht, dass man ohne den realistischen Rekurs auf Hautfarbe nicht auszukommen scheint.[32] Es erscheint mir dagegen sinnvoll, Rassismus als Ideologie zu behandeln. Ich komme darauf zurück.

Schließlich ist Geschlecht auf einer dritten Ebene zu verorten. Die Komplexität des modernen Geschlechterverhältnisses und die zahlreichen Diskussionen um Konstruktion versus Materiali-

26 MEW 23, S. 16.

27 Vgl. zum Unterschied zwischen sozialer Position und Identität: Michaels, Walter Benn, *Autobiography of an Ex-White Man. Why Race Is Not a Social Construction*, in: Transition 73 (1997).

28 Vgl. kritisch Kováts, Eszter/Land, Thomas, *Klassismus – Wie die Analyse der Ausbeutung durch Anerkennung der Diskriminierten ersetzt wird*, URL: https://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/klassismus.pdf, zuletzt aufgerufen am 25.07.2022; Creydt, Meinhard, *Grundlegende Probleme von „Klassismus"-Konzepten*, in: Das Argument 63(2) (2021).

29 Ellmers, *formanalytische Klassentheorie*, S. 84.

30 Der Schein der Freiheit und Gleichheit liegt laut Marx in der einfachen Zirkulation begründet, in der zwischen den Subjekten des Tausches kein Unterschied besteht – die Arbeitskraft der Lohnarbeiterin wird zu ihrem Preis von der Kapitalistin erworben, wobei sich die Tauschenden als scheinbar freie und gleiche gegenübertreten. Die Anwendung der Arbeitskraft erzeugt jedoch neben dem Wertquantum, das ihre eigene Reproduktion garantiert, auch einen Mehrwert, der wiederum in Arbeitskraft investiert wird: Der „gegen Arbeitskraft ausgetauscht Kapitalteil [ist also] selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes" (MEW 23, S. 609). In der Lohnform erscheint jedoch alle Arbeit als bezahlte Arbeit, auch die Mehrarbeit, die für die Kapitalistin geleistet wurde. Auf Basis dieses falschen Verständnisses über den wertbildenden Charakter der Arbeitskraft ergeben sich weitere Verkehrungen, sodass letztlich Arbeit als synonym zu Lohnarbeit und Kapitalismus nicht mehr als spezifisch-gesellschaftliches Verhältnis, sondern „als natürliche Form der Arbeitsbedingungen, gegenüber der Arbeit überhaupt" erscheint (MEW 25, S. 833).

31 Vgl. Miles, Robert, *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*, S. 68.

32 So resümiert Balázs Berkovits mit Bezug auf die Critical Whiteness Studies: „So far, the relationship between whiteness as metaphor of dominant status (middle-class, mainstream, high volume of educational capital, etc.) and whiteness as skin color has not been meaningfully clarified" (Berkovits, Balázs, *Critical Whiteness Studies and the „Jewish Problem"*, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 5(1) (2018), S. 94).

tät von Geschlecht machen eine eindeutige begriffliche Fixierung schwierig. Allerdings ist gegen eine idealistische creatio ex nihilo von Geschlecht einzuwenden, dass Körperlichkeit eine zentrale Rolle dafür spielt, inwieweit Menschen systematisch als Frauen oder Männer eingeordnet werden. Von Geburt an verweist das Vorhandensein einer Vulva darauf, dass ein Mensch mit hoher Wahrscheinlichkeit einmal Kinder gebären können wird; damit ist – nicht notwendigerweise, aber dennoch faktisch gegeben – die Zuweisung der Reproduktionstätigkeit verknüpft, inklusive aller damit zusammenhängenden Mystifikationen und sozialisatorischen Folgen.[33] Diese Unterscheidung soll nicht verstanden werden als volle Identifizierung von ‚Rasse' mit Ideologie und Geschlecht mit Natur, es soll hier lediglich eine Differenz verdeutlicht werden: Auch der Rassismus würde ohne natürliches Substrat, auf das er sich bezieht, nicht funktionieren. Hautpigmentierung, Form des Nasenbeins, Laktoseintoleranz oder Sichelzellenanämie – diese alle sind vererbliche Eigenschaften, kurz: Natur. Die rassistische Ideologie besteht in einer unzulässigen Klassifikation von Menschen anhand ausgewählter natürlicher Merkmale als Teil eines Kollektivs sowie der Behauptung bestimmter invarianter kognitiver oder kultureller Eigenschaften, die allen Mitgliedern des Kollektivs zugeschrieben werden. Andersherum ist die Zuweisung des Geschlechts anhand von primären und sekundären Geschlechtsmerkmalen (die wiederum ein Verweis auf das Vorhandensein von bestimmten Keimdrüsen und -zellen sind) in fast allen Fällen eine zulässige Klassifikation. Auch wenn daraus erst einmal vor allem folgt, dass der als Frauen klassifizierten Gruppe potentiell Gebärfähigkeit zukommt.
Ich habe die Trias von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht idealtypisch drei ontologischen Ebenen zugewiesen: Struktur, Ideologie und Natur. Die Unterschiede zwischen diesen Schichten werden verwischt, wenn sie unter das Schema von Struktur–soziale Konstruktion–Identität subsumiert werden. Mehr als nur ein taxonomisches Bedürfnis erfüllend, sind die ontologischen Unterscheidungen sowohl für die Theorie des Gegenstands als auch seiner praktischen Veränderung zentral. Die Konzeptualisierung von ‚Rasse' als einer sozialen Konstruktion sollte dem Umstand gerecht werden, dass der Widerlegung des biologischen Rassismus zum Trotz Menschen immer noch behandelt werden, als würden sie ‚Rassen' angehören. Man sollte deswegen nicht der Gefahr erliegen, den Rassismus zu verewigen, indem man die ideologischen Vorstellungen von ‚Rassen' als Sozialkonstrukte theoretisch verdoppelt, sondern darauf insistieren, dass es sich bei der Vorstellung von ‚Rassen' um einen Irrtum handelt. Walter Benn Michaels formuliert treffend:

> „Treating race as a social fact amounts to nothing more than acknowledging that we were mistaken to think of it as a biological fact and then insisting that we ought to keep making the mistake. Maybe instead we ought to stop making the mistake."[34]

Wo hier die bestehenden rassistischen Verhältnisse in Konflikt mit konkurrierenden Werten und Normen treten und transformiert werden können, stehen die Individuen innerhalb der Klassenstruktur unter ungleich höherem Druck, umgekehrt ihre eigenen Werte und Normen an die Struktur anzupassen.[35] Die Klassenstruktur induziert die passende Identifikation und soziale Praxis seitens der Handelnden, da sie ihr physisches Wohlergehen bedroht. Sie wissen (oder lernen sehr schnell): Wollen sie überleben, müssen sie Arbeiterinnen sein; wollen sie Kapitalistinnen sein, dann müssen sie Profit akkumulieren, um keine Arbeiterinnen zu werden.

Rassismus als Struktur?

In einem Interview äußert Emilia Roig, Direktorin und Gründerin des Center for Intersectional Justice, dass es Intersektionalität dezidiert nicht vorrangig um Fragen der Diskriminierung und Identität ginge, sondern um die Beschäftigung „mit den Systemen, die diese Identitäten produzier[en]."[36] Den Rassenbegriff aus dem wissenschaftlichen Vokabular zu streichen sei laut Roig nicht zielführend, da menschliche Rassen zwar nicht existierten, Menschen jedoch systematisch rassifiziert und ausgeschlossen würden. ‚Rasse' als analytische Kategorie sei daher unabdingbar für die Sichtbarmachung dieser Prozesse. Die Frage nach der Absicht sei dabei nicht entscheidend, denn „es ist unmöglich zu entkommen. Niemand kann behaupten, von Rassismus nicht betroffen zu sein – sowohl passiv als auch aktiv."[37] Die unbewusste Perpetuierung, der man sich als nicht betroffene Person schuldig mache, gelte es erst einmal zu akzeptieren, um strukturellen Rassismus zu bekämpfen.
Die Verwendung des schillernden Begriffs des strukturellen – oft synonym verwendet zu systematischem oder institutionellem – Rassismus ist uneinheitlich. „Das zentrale theoretische Moment" der verschiedenen Ansätze liege jedoch „in der Annahme, dass Mechanismen institutioneller Diskriminierung unabhängig von individuellen Vorurteilen oder negativen Absichten operieren und aufrechterhalten werden können."[38] Mit dem gewaltsamen Tod von George Floyd und dem Erstarken der Black-Lives-Matter-Bewegung wird die Konzeption des strukturellen Rassismus auch in Deutschland breit diskutiert. Doch die Ablösung des Rassismus von jeglicher Intentionalität birgt theoretische Probleme, auf die insbesondere Robert Miles schon zu Beginn der 1990er-Jahre hingewiesen hat. So ließe sich nur in Ansehung der Folgen rassistischer Handlungen und ohne Rekurs auf eine bestimmte Determination keine effektive politische Handlungsperspektive erschließen. Für die Entwicklung einer wirksamen antirassistischen Praxis müsse klar sein, ob es sich um absichtliche Diskriminierung, unhinterfragte Denk- und Handlungs-

33 Vgl. Sanolas, Elvira: *Geschlecht als Wille und Design. Zur Kritik an der queeren Multiplikation der Geschlechtsidentitäten*, in: Koschka Linkerhand (Hg.), Feministisch Streiten. Texte zu Vernunft und Leidenschaft unter Frauen, Berlin 2018.

34 Michaels, Walter Benn: *The Trouble with Diversity. How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality*, New York 2007, S. 39.

35 „It is a remarkable property of the modern class structure that any significant deviation by a capitalist from the logic of the market competitiveness shows up as a cost in some way – a refusal to dump toxic sludge manifests as a loss in market share to those who will; a commitment to use safer but more expensive input shows up as a rise in unit costs, and so on. […] [T]he market tells the capitalist which elements of his moral universe are viable and which are not – rather than vice versa." (Chibber, Vivek, *The Class Matrix. Social Theory after the Cultural Turn*, Cambridge/London 2022, S. 36 f.)

36 Schulz, Benedikt: *„Niemand kann behaupten, von Rassismus nicht betroffen zu sein"*, URL: https://www.deutschlandfunk.de/diskriminierung-niemand-kann-behaupten-von-rassismus-nicht.694.de.html?dram:article_id=479059, zuletzt aufgerufen am 25.07.2022.

37 Ebd.

38 Gomolla, Mechtild, *Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung*, in: Albert Scherr/Aladin El-Mafaalani/ Gökçen Yüksel (Hg.), Handbuch Diskriminierung, Wiesbaden 2017, S. 134.

muster oder Entscheidungen handelt, in denen sich weder latent noch manifest Rassismus ausdrückt, die ihn aber als nicht-intendierte Folge zeitigen; weiterhin nennt Miles das Problem der Ausschließlichkeit: Wird die Ausgrenzung von schwarzen Personen als strukturell rassistisch verstanden, bleibe weiterhin zu fragen, wer eigentlich ebenso ausgegrenzt wird. Sind Frauen, Homo- und Transsexuelle, Jüdinnen und Juden auch exkludiert? Falls ja, was macht den Prozess der Ausgrenzung dann rassistisch und nicht sexistisch, antisemitisch oder homo- und transfeindlich?[39] Wenn ein Diskriminierungseffekt abgelöst von Intentionalität festgestellt und als exklusiv rassistisch ausgewiesen wird, bedarf es, so Miles, der „systematisch vergleichenden Analyse: Es gilt nicht nur nachzuweisen, dass Schwarze insgesamt in einer bestimmten Weise behandelt werden oder eine bestimmte Benachteiligung erfahren, sondern es muss auch gezeigt werden, dass dies für keine andere Gruppe zutrifft."[40] Nur so könne die analytische Brauchbarkeit des Rassismusbegriffs garantiert und eine falsche Kausalität ausgeschlossen werden: Es muss gezeigt werden, dass Drittvariablen ausgeschlossen werden können, dass also keine plausible alternative Erklärung für den Grund einer Ausgrenzung existiert. So lässt sich mit Blick auf vergleichende Analysen zu Polizeigewalt im US-amerikanischen Kontext fragen, ob nicht das mittlere Einkommen der Betroffenen eine entscheidendere Determinante darstellt als deren Hautfarbe.[41] Hier von einem zugrundeliegenden rassistischen System sui generis auszugehen, verschleiert den Kontext neoliberaler Umverteilung, die sich seit jeher mit besonderer Gewalt gegen Arme richtet. Ruud Koopmans weist ferner darauf hin, dass Arbeitsmarktchancen von Immigrantinnen überdeterminiert sein können in der Hinsicht, dass in sie zwar Diskriminierung einfließt, jedoch bestimmte kulturelle Traditionen und Ressourcen – beispielsweise Ansichten über Geschlechterrollen – eine ebenso entscheidende oder sogar entscheidendere Rolle spielen.[42] Ohne vergleichende Prüfung können auch hier zentrale Kontextfaktoren verdunkelt und vorschnell zu strukturell-rassistischer Unterdrückung umgewidmet werden.[43]

Im vorhergehenden Kapitel hatte ich bereits angedeutet, dass der ‚Rassen'- an den Klassenbegriff adaptiert wird. Rassismus ist demnach nicht Ideologie, sondern Struktur – und zwar Struktur in einem bestimmten Sinn: Ihre Aufrechterhaltung ist nicht durch die interpretative Arbeit der Einzelnen bedingt, die ihr Handeln innerhalb der Struktur anhand bestimmter bewusstseinsfähiger Werte und Normen navigieren, sondern vollzieht sich durch Gesetzmäßigkeiten hinter ihrem Rücken. Die Adaption an den Klassenbegriff geht indes noch einen Schritt weiter, wenn ‚Rasse' als universeller konstitutiver Faktor der sozialen Welt verstanden wird, wie Ashley Bohrer mit Bezug auf intersektionelle Gesellschaftstheorie ausführt:

> „race […] is part of the fundamental constitution of the contemporary shape of the world – there is no phenomenon that could be wholly, completely, or totally explained without reference to race."[44]

Ein solch entgrenzter Rassismusbegriff ist nicht mehr in der Lage, ein empirisches Phänomen anhand von trennscharfen Kriterien als rassistisch oder nicht-rassistisch auszuweisen,[45] denn in einer vollständig von Rassismus durchzogenen Gesellschaft gibt es, wie Roig sagt, kein Entkommen; eine Feststellung, die einem intersektionellen Anspruch eigentlich zuwiderläuft, schließlich sollte es eine offene Frage sein, aus welcher Richtung – um auf die Metapher der Kreuzung zurückzukommen – eine konkrete herrschaftsförmige Situation bedingt wird. Eine (Ko-)Determination durch einen derart universalisierten Rassismus ist indes immer schon präjudiziert. Wir treffen hier auf eine weitere Spielart intersektioneller Gesellschaftstheorie, die nicht von Unterdrückungssystemen ausgeht, welche füreinander nur exogene Teilbereiche darstellen, sondern von einem umfassenden Verstrickungszusammenhang. Die zentrale These lautet, „that systems of race, social class, gender, sexuality, ethnicity, and age form mutually constructing features of social organization".[46] Wie in der Einleitung angedeutet, ist dieses Verständnis von Intersektionalität nicht mehr mit der Kreuzungs-Metapher vereinbar – statt mehrerer Subsysteme wird hier ein Gesamtzusammenhang angenommen, in dem die einzelnen Formen von Unterdrückung miteinander verstrickt sind, sich gegenseitig konstituieren. Die verschiedenen Herrschaftsbeziehungen seien „ontologically constructed in relation to one another."[47] Im folgenden Kapitel werde ich diese These näher untersuchen.

Zum Verhältnis von Ökonomie und Ideologie

Die intersektionelle Gesellschaftstheorie ist Fluchtpunkt einer Tendenz, die Ellen Meiksins Wood Ende der 1980er-Jahre als ‚Retreat from Class' bezeichnet hat. Im Zentrum dieser Tendenz steht eine strikte Ablehnung von Ökonomismus und Klassenreduktionismus sowie die Ablösung von Politik und Ideologie von jeglicher sozialen Basis. Das Ausbleiben einer revolutionären Bewegung als Antwort auf ökonomische Verhältnisse habe deutlich werden lassen, dass die Beziehung zwischen Ökonomie und Politik keine der notwendigen Korrespondenz, sondern eine der Kontingenz sei, in anderen Worten: Politik und Ideologie würden in Bezug auf die Ökonomie eine autonome Sphäre bilden.[48] Das gemeinsame Postulat der verschiedenen intersektionellen

39 Vgl. Miles, *Rassismus*, S. 81 ff.

40 Ebd., S. 83.

41 Vgl. Reed Jr., Adolph, *How Racial Disparity Does Not Help Make Sense of Patterns of Police Violence*, URL: https://nonsite.org/how-racial-disparity-does-not-help-make-sense-of-patterns-of-police-violence/, zuletzt aufgerufen am 25.07.2022.

42 Vgl. Koopmans, Ruud, *Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt*, München 2020, S. 202–209.

43 Miles versucht, den Begriff des institutionellen Rassismus eingedenk dieser Problematik fruchtbar zu machen, indem er auf der Klärung der Determinationsverhältnisse insistiert: Als rassistisch seien institutionelle Ausgrenzungspraktiken demnach zu qualifizieren, wenn sie auf einen rassistischen Diskurs zurückverfolgt werden können, oder wenn ein Diskurs abgewandelt wird, sodass er nicht mehr als explizit rassistisch erscheint, sich die ursprüngliche Bedeutung jedoch erhält. Eine solche Bestimmung würde sich nicht länger nur an empirischen *Effekten* orientieren, sondern vielmehr bestimme institutionelle Praktiken auf ihre diskursive *Entstehungsgeschichte* hin prüfen (vgl. Miles, *Rassismus*, S. 113).

44 Bohrer, *Marxism and Intersectionality*, S. 163.

45 Vgl. Miles, *Rassismus*, S. 72.

46 Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York 2008, S. 299.

47 Bohrer, *Marxism and Intersectionality*, S. 92, Herv. d. Verf.

48 Vgl. Meiksins Wood, Ellen, *The Retreat from Class. A New ‚True' Socialism*, New York/London 1998.

Ansätze besteht darin, das Verhältnis der Sphären als eines der Äquivalenz zu konzipieren: Weder Materiellem noch Ideellem soll prima facie ein sozialtheoretisches Primat eingeräumt werden, hinsichtlich der Gewichtung von Klasse und ‚Rasse' gelte also: „no one oppression is more important (ontologically, experientially, politically) than the others, and no one oppression unilaterally causes the others."[49] Die Stärke einer intersektionellen Perspektive bestehe folglich gerade darin, „gleichzeitig sehr viele unterschiedliche Ebenen, Kategorien und Erzählungen [zu] berücksichtigen […], ohne sie hierarchisieren zu müssen."[50] Auf Ebene des Individuums ist es sicher richtig, die Rede vom Nebenwiderspruch zu vermeiden und die erfahrenen Diskriminierungen nicht a priori zu hierarchisieren; es stellt sich indes die Frage, welche Erklärungskraft eine Gesellschaftstheorie entfalten kann, die keine bestimmenden Determinanten kennt, sondern alle Faktoren als gleich wichtig, diffus miteinander verschmolzen und sich gegenseitig kodeterminierend denkt.

Der anti-ökonomistische Impetus des Intersektionalismus und dessen Eintreten für eine gleichranginge Gewichtung ideeller Faktoren ist dabei keineswegs neu. Schon Max Weber hatte gegen die vulgärmarxistische Deduktion der ideologischen Überbauten aus einer ökonomischen Basis polemisiert[51] und dagegen eine – in Ephraim Fischoffs Worten – ‚pluralistische Interdependenztheorie'[52] gesetzt, die spezifischen Mentalitäten eine ebenso starke determinierende Kraft wie ökonomischen Faktoren beimisst. Wie Meinhard Creydt bemerkt, geht Weber damit jedoch nicht über die analytische Ebene von Basis und Überbau hinaus und verfehlt zugleich den marxschen Grundgedanken:

> „Die ‚pluralistische Interdependenztheorie' (Fischoff) versteht sich als einzige Alternative zu Theorien, die von einem privilegierten Faktor oder Ursprung ausgehen. Damit übersteigt Weber aber nicht das Denkterrain, in dem Faktorendenken und Reduktionismus niveaugleich komplementär angeordnet sind. Demgegenüber soll bei Marx nicht einfach Getrenntes multi- oder interdisziplinär in einer ‚Synthese' von ‚Komponenten' miteinander verbunden werden. Vielmehr stellt gerade die Unmittelbarkeit, in der die Momente als Entitäten und Faktoren verselbständigt erscheinen, das Problem dar, an dem die Theorie arbeitet."[53]

Jener intersektionelle Impetus kann als Spielart eines umfassenden Trends gedeutet werden, der sich in den letzten vier Jahrzehnten als Antwort auf einen scheinbaren marxschen Ökonomismus in der Gesellschaftstheorie durchgesetzt hat und der so unterschiedliche Theoretikerinnen wie Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Bruno Latour, Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Niklas Luhmann, Axel Honneth, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe verbindet.[54] Doch sind die Einwände gegen den historischen Materialismus, die als Grund für eine Abkehr vorgebracht werden, überhaupt stichhaltig? Zumindest arbeitet sich die Kritik am Ökonomismus seit nunmehr über 100 Jahren – von Weber bis zum Intersektionalismus – an einer Karikatur marxistischer Gesellschaftstheorie ab. Die Unterstellung lautet, dass im ökonomistischen Denken „all areas of life – especially politics and social relations – are directly determined, unicausally, by economic factors."[55] Dieser Vorwurf verfehlt indes den Kern des Ökonomiebegriffs von Marx. Die radikal neue Idee in dessen Kritik der politischen Ökonomie besteht gerade darin, dass es so etwas wie soziale Relationen im Gegensatz zur kapitalistischen Produktionsweise gar nicht gibt. Meiksins Wood schreibt dazu:

> „Das durch Marx entschlüsselte fundamentale Geheimnis kapitalistischer Produktion […] sind die sozialen Beziehungen und das sich in ihnen niederschlagende Machtungleichgewicht zwischen den Arbeitern und jenen Kapitalisten, denen sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen. Dieses Geheimnis hat zur Folge, dass die Verfügungsgewalt zwischen dem individuellen Kapitalisten und dem Arbeiter durch die politische Struktur der Gesellschaft als Ganzer bedingt wird – durch das Gleichgewicht von Klassenkräften und Staatsmacht, das die Enteignung des direkten Produzenten, die Aufrechterhaltung des uneingeschränkten Privateigentums des Kapitalisten und seine Kontrolle über die Produktion und Aneignung erlaubt."[56]

Anders als die klassische politische Ökonomie behandelt Marx die Produktion des gesellschaftlichen Reichtums nicht getrennt

---

49 Bohrer, *Marxism and Intersectionality*, S. 92.

50 Garske, Pia, *Intersektionalität als Herrschaftskritik? Die Kategorie ‚Klasse' und das gesellschaftskritische Potenzial der Intersektionalitäts-Debatte*, in: Vera Kallenberg/Jennifer Meyer/Johanna M. Müller (Hg.), Intersectionality und Kritik. Neue Perspektiven für alte Fragen, Wiesbaden 2013, S. 259.

51 Vgl. Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, S. 166. Der Hauptbezugspunkt ist folgende Passage, in welcher Marx den Leitfaden seiner Studien zusammenfasst: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt" (Marx, Karl, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort*, in: Ders./Friedrich Engels, Marx Engels Werke 13, Berlin 1978, S. 8 f.).

52 Vgl. Fischoff, Ephraim, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die Geschichte einer Kontroverse*, in: Johannes Winckelmann (Hg.), Die protestantische Ethik, Band II: Kritiken und Antikritiken, Gütersloh 1944, S. 355.

53 Creydt, Meinhard, *Protestantische Ethik als gesellschaftlicher „Weichensteller"? Zur Kritik an Max Webers pluralistischer Interdependenztheorie*, in: Das Argument 39(5) (1997), S. 635.

54 Vgl. Mau, Søren, *Stummer Zwang. Eine marxistische Analyse der ökonomischen Macht im Kapitalismus*, Berlin 2022, S. 23.

55 Bohrer, *Marxism and Intersectionality*, S. 159. Selbst im Falle Louis Althussers kann derweil nicht davon die Rede sein, dass der Überbau „unicausally" von der Basis bestimmt würde. Mit seinem Begriff der Überdetermination sollte dem Umstand Rechnung getragen werden, dass sich der Überbau gegenüber der Basis teilweise verselbständigen und auf diese zurückwirken kann – letztlich bleibt er indes immer von einer entfernten Ökonomie in letzter Instanz bestimmt, ohne dass die Determinationsverhältnisse konkret geklärt würden. Während Althusser dem Begriffspaar Basis–Überbau also gegenüber einer bloßen Wiederspiegelungstheorie einiges an Komplexität hinzufügt, legt die Metaphorik eine falsche Trennung von ökonomischen und politischen/rechtlichen/ideologischen Verhältnissen als qualitativ verschiedene und räumlich voneinander getrennte Sphären nahe und sollte daher vermieden oder, wie unten entwickelt wird, in abgeänderter Bedeutung benutzt werden.

56 Meiksins Wood, Ellen, *Demokratie contra Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus*, Köln/Karlsruhe 2010, S. 31.

von ihren historischen und sozialen Bedingungen, sondern zeigt, wie die unmittelbaren Produzenten zuerst in einem Akt der Gewalt von ihren Produktionsbedingungen getrennt, auf den Arbeitsmarkt gepresst und anschließend innerhalb eines durch Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse konstituierten Produktionssystems fixiert werden – mit einem Wort: wie Politik und Ökonomie ein ‚Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse' bilden. Formen, die klassischerweise der Sphäre des Überbaus zugeordnet werden, sind also keineswegs nur Abglanz der ökonomischen Basis, vielmehr existiert diese innerhalb jener (Herrschafts-, Organisations-, Eigentums-)Formen.[57] Umgekehrt enthalten bestimmte Elemente der die Basis konstituierenden Praxis ideelle Anteile: So umschließen die Produktivkräfte intellektuelle Mittel, etwa Wissen über den Umgang mit Werkzeugen, den Ablauf von Arbeitsprozessen und dergleichen; und auch die Ausgestaltung der Arbeitsteilung sowie die Allokation von Produktionsmitteln und Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft hängen von legitimierenden Vorstellungen davon ab, welchen Ort Männer und Frauen, Herren und Sklaven usw. in dieser einnehmen.[58]

Wenn wir die Sphären der Politik und der Ökonomie betrachten, wäre weiterhin zu klären, wie es kommt, dass diese sich im Kapitalismus auf so spezifische Weise scheiden, dass sie überhaupt als separate gesellschaftliche Teilbereiche erscheinen. Wird die Ökonomie in systemtheoretischer Manier als eigengesetzliches Subsystem begriffen, das gegenüber allen anderen Systemen, die von außen auf die ökonomische Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens einwirken, nur Umwelt ist, so lassen sich damit vorkapitalistische Gesellschaften nicht adäquat fassen. Karl Polanyi hat prominent darauf hingewiesen, dass Produktion und Distribution, die zuvor in außerökonomische Bereiche eingebettet waren, im Zuge der industriellen Revolution ‚entbettet' wurden.[59] Bis dahin gab es historisch diverse gesellschaftliche Formen, die die Reproduktion des sozialen Lebens sicherten, für die Ausgestaltung der Produktionsverhältnisse (Koordination der Arbeitsteilung, Regelung des Zugangs zu Ressourcen und Produktionsmitteln, Allokation der Arbeitsprodukte) zuständig waren und so die Aneignung des Mehrprodukts organisierten: die Verwandtschaftsbeziehungen bei den australischen Aborigines, die Religion im indischen Kastensystem, die Politik im vorchristlichen Athen.[60] Statt das unilineare Determinationsverhältnis von Basis und Überbau einfach umzukehren, indem man vorkapitalistischen Gesellschaften ein Primat des Überbaus attestiert, schlägt Maurice Godelier vor, einem sehr grundlegenden Gedanken von Marx zu folgen, der im gängigen Ökonomismusvorwurf bis zur Unkenntlichkeit verzerrt wird: Determinierend ist nicht eine abstrakte ökonomische Sphäre, sondern diejenigen konkreten sozialen Beziehungen, die es den Gesellschaftsmitgliedern erlauben, die materiellen Bedingungen ihrer Existenz zu reproduzieren. Die Dominanz von Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb eines bestimmten Gesellschaftssystems wäre also nicht daraus zu erklären, dass sie die Reproduktion des Lebens durch Heirat und Filiation regulieren, sondern weil neben ihrer spezifisch-zweckbestimmten Funktion etwas hinzukommt, das ihren determinierenden Charakter bestimmt: ihre unmittelbare Funktion als Produktionsverhältnis, als ‚Basis'.[61] Die Differenz von Basis und Überbau erscheint dann nicht mehr als eine von (ökonomischen und politischen) Institutionen, sondern als „Hierarchie von Funktionen"[62], oder, in den Worten Woods, als „strukturelle Kontinuität gesellschaftlicher Verhältnisse und Formen in unterschiedlicher Entfernung zu den unmittelbaren Produktions- und Aneignungsprozessen."[63] Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse stellen hier insofern eher die Ausnahme als die Regel dar, als hier Institution und Funktion zusammenfallen,

> „eine Ausnahme, die man damit erklären kann, dass die unmittelbaren Produzenten persönlich frei, aber zugleich völlig getrennt sind von den gegenständlichen Bedingungen der Produktion, so dass kein außerökonomischer Grund oder Zwang sie verpflichten muss, für die Besitzer der Produktionsmittel und des Geldes zu arbeiten."[64]

Was bedeuten diese Überlegungen für das Verhältnis von Klasse und ‚Rasse'? Dass Rassismus dort eine determinierende Rolle einnehmen kann, wo er als Produktionsverhältnis fungiert. Das sei Miles zufolge etwa im kolonialen Kenia der Fall gewesen: Um Mineralien und agrikulturelle Erzeugnisse effektiv auf dem Weltmarkt verkaufen zu können, mussten Bedingungen geschaffen werden, unter denen die ansässigen Menschen gezwungen waren, ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen. Die im Zuge der kolonialen ‚ursprünglichen Akkumulation' hergestellten Produktionsverhältnisse, die entstanden, indem die einheimische Bevölkerung durch direkten und indirekten Zwang aus ihrer auf Nomadentum und Subsistenzwirtschaft aufbauenden Lebensweise in unfreie Arbeitsverhältnisse gepresst wurden, hatten, so Miles, „einen besonderen ideologischen Gehalt."[65] Rassismus diente hier nicht einfach nur als nachträgliche Legitimation der Ausbeutung, sondern ging von Anfang an in die Konstruktion der sozialen Welt ein. Die Kolonisatoren waren

> „bei ihrer Ankunft in Afrika von einer Darstellungsform des Afrikaners als Anderem beeinflusst, die in logischer Beziehung zu den Gründen stand, mittels derer sie ihre Anwesenheit und Besiedlung erklärten: sie wollten Menschen zivilisieren, die auf einer weniger fortgeschrittenen Entwicklungsstufe standen. Die ursprüngliche Akkumulation wurde auf der Grundlage dieser Annahme, dass der Afrikaner ein minderwertiges menschliches Wesen sei, durchgeführt."[66]

Materielle Enteignung und rassistische Konstruktion waren dabei auf spezifische Weise verknüpft, nämlich dergestalt, dass Rassismus nicht nur die Zuweisung von bereits feststehenden Klassenpositionen regelte, sondern die Struktur der Klassenverhältnisse selbst maßgeblich mitbestimmte, das heißt eben: als Produktionsverhältnis wirksam wurde.

Folgt aber aus dem Umstand, dass an einem räumlich begrenz-

57 Vgl. ebd., S. 37.

58 Vgl. Godelier, Maurice, *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*, Hamburg 1990, S. 142.

59 Vgl. Polanyi, Karl, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt a. M. 1995.

60 Vgl. Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte*, S. 132.

61 Vgl. ebd., S. 152.

62 Ebd., S. 39, Herv. d. Verf.

63 Meiksins Wood, *Demokratie contra Kapitalismus*, S. 35.

64 Godelier, Maurice, *Produktionsweise als theoretische Kategorie*, in: Das Argument 29(5) (1987), S. 639, Herv. i. O.

65 Miles, *Rassismus*, S. 135.

66 Ebd.

ten Ort und zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt der Rassismus die Formierung von Klassen überdeterminiert und somit als Teil der ‚Basis' wirksam wurde, dass die Konzeption der Basis ganz allgemein für alle möglichen gesellschaftlichen Widersprüche geöffnet werden sollte, wie an anderer Stelle gefordert wurde?[67] Der Fehlschluss, der dieser Forderung zugrunde liegt und dem auch die intersektionelle Gesellschaftstheorie erliegt, besteht in dem Glauben, dass eine historische Bedingung notwendigerweise auch wesentlicher Bestandteil der gegenwärtigen Reproduktionslogik der kapitalistischen Produktionsweise sei. Zum Werden der kapitalistischen Produktionsweise gehören jedoch beispielsweise auch gewaltförmige Aneignung und Zwangsarbeit, zu ihrem Dasein keineswegs notwendigerweise. Der zugrundeliegende Fehlschluss fußt im weitverbreiteten Unvermögen, die formanalytischen marxschen Kategorien von der empirischen Genese der kapitalistischen Formen zu unterscheiden. Marx' Kritik ist jedoch keine historische Studie des Manchesterkapitalismus,[68] sondern eine kategoriale Analyse und Kritik aller Gesellschaften, die auf der Elementarform der Ware basieren.

Es ließe sich darüber hinaus diskutieren, inwiefern Rassismus und Geschlechterverhältnis konstitutiv für die Entstehung des Kapitalismus waren,[69] sie gehören jedoch nicht zu den wesentlichen Bestimmungen, die Marx für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse analysiert. Im Gegenteil erfordert das Abstraktionsniveau seiner Analyse gerade das Absehen von Ideologien und der gelebten Erfahrung der Einzelnen, um die basalen Formen der sozialen Beziehungen herauszuarbeiten, welche Mehrwertakkumulation ermöglichen. Das Postulat, dass Rassismus wesentlicher Bestandteil der gesellschaftlichen Totalität sei, müsste erst einmal plausibel erklärt werden; zu zeigen wäre, wie er als Konstituens der Erzeugung und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens wirksam wird:

> „To demonstrate […] that racial ideology ‚produces the economy' or that it is ‚constitutive of the productive process and the social relations of production under capitalism' […] would thus require proving that racialist discourse ‚produces' or ‚constitutes' some crucial dimension of this commodity-based social form of relations and/or produce surplus value."[70]

Wie oben in Bezug auf den strukturellen Rassismus bereits kritisiert wurde, verbleibt jedoch die Versicherung, dass der Rassismus tief in das Gewebe des gesellschaftlichen Ganzen eingelassen sei, einem Empirismus verhaftet, der von der Regelmäßigkeit bestimmter Phänomene unmittelbar auf universelle strukturelle Kategorien schließt. Eine Unterscheidung zwischen wesentlichen Bestimmungen und nur epiphenomenalen Entitäten wird dadurch hinfällig.

Wo auf Ebene der gelebten Erfahrung eine Hierarchisierung vermessen wäre, hat das Primat der Kategorie Klasse vor ‚Rasse' und Geschlecht in der Gesellschaftstheorie die Bewandtnis, dass sie auf fundamentaler Ebene die Sozialstruktur perpetuiert. Nicht der Marxismus ist es, der klassenreduktionistisch alle ‚Nebenwidersprüche' aus der Gesellschaftstheorie eskamotiert, sondern die Realität des Kapitalismus, die die Menschen auf ihre Klassenposition reduziert. „Bei der idealistisch als ‚Ökonomismus' beklagten Einseitigkeit handelt es sich", so Alfred Schmidt, „um eine Abstraktion, die nicht der Theoretiker, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit tagtäglich vollzieht."[71]

Intersektionalität von Ideologien – Ideologie der Intersektionalität

> „While anti-Semitism is something that impacts Jewish Americans, it's different than anti-black racism or Islamophobia because it's not systemic"[72],

so Linda Sarsour, ihres Zeichens antirassistische muslimische Aktivistin und eine der ehemaligen Kampagnen-Vorsitzenden des Women's March on Washington, einer breit aufgestellten

67 Vgl. Schneider, Etienne, *Intersektionalität und marxistische Gesellschaftstheorie. Gesellschaftliche Totalität und die Pluralität gesellschaftlicher Widersprüche*, in: Prokla 43(3) (2013), S. 398.

68 Die historischen Auslassungen im *Kapital* wurden von Marx erst auf das Drängen von Engels hin, dem die rein begriffliche Argumentation für ein breites Publikum nicht anschaulich genug erschien, implementiert.

69 Dafür argumentiert bspw. Federici, Silvia, *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien 2020, S. 21.

70 Nesbitt, Nick, *Racial Capitalism and Social Form*, in: Elena Louisa Lange/Joshua Pickett-Depaolis (Hg.), The Conformist Rebellion. Marxist Critiques of the Contemporary Left, Lanham/London 2022, S. 177. Dafür, dass Geschlechterverhältnis und rassistische Ideologie keine notwendigen Bestandteile der gegenwärtigen Produktionsverhältnisse darstellen, spricht zudem die durchaus plausible, kontrafaktische Situation eines Kapitalismus ohne Sexismus und Rassismus. Gemeint ist der Fluchtpunkt der sich progressiv gerierenden neoliberalen Ideologie, nach deren Idealbild sich der gesellschaftliche Reichtum nur auf alle Geschlechter, Sexualitäten und Ethnien anteilig verteilen müsste. — Ein anderer Punkt, auf den ich im nächsten Kapitel eingehen werde, betrifft die Perpetuierung rassistischer Ideologie als triebökonomische Kompensation der im kapitalistischen Konkurrenzkampf systematisch angelegten narzisstischen Kränkungen. Statt die strukturellen Ursachen der psychischen Konflikte zu kritisieren, werden diese als ‚Flucht vor der Freiheit' (Fromm) in Rassismus und Chauvinismus kanalisiert: Das Problem ist dann nicht die Knappheit von Arbeitsplätzen (oder überhaupt der Zwang zur Lohnarbeit), sondern diejenigen, die diese scheinbar wegnehmen. Demnach wäre der Kapitalismus also nicht auf die Unterscheidung seiner Subjekte in ‚Rassen' angewiesen, reproduziert diese Unterscheidung jedoch selbst stets aufs Neue.

71 Schmidt, Alfred, *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, in: Ders./Walter Euchner (Hg.), Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre ‚Kapital', Frankfurt 1968, S. 33. Aus der Gleichsetzung der Waren im Tausch als Werte seitens der Produzentinnen folgt zugleich, dass „sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich[setzen]. Sie wissen das nicht, aber sie tun es" (MEW 23, S. 88). Die Teilnehmerinnen vollziehen in ihrer Tauschpraxis also keine intentional-mentale Abstraktion, sondern eine nicht-intentionale ‚Realabstraktion' (Sohn-Rethel): Die Reduktion der konkreten Arbeiten auf ihre gemeinsame Qualität, menschliche Arbeit schlechthin zu sein, ist unbewusstes Resultat bewussten Handelns. Dies ist nur insoweit möglich, da die Herstellung von Gebrauchswerten in kapitalistischen Gesellschaften keinem übergeordneten Koordinationsverfahren unterliegt, sondern von unabhängigen Privatproduzentinnen geleistet wird, die die Absatzfähigkeit ihrer Produkte nur antizipieren können. So stellt sich erst im Moment des Tausches, auf dem Markt heraus, ob die Arbeitsprodukte gewinnbringend verkauft werden können und die in ihnen vergegenständlichte Arbeit sich als Teil der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung bewährt oder als wertlos herausstellt. Dieser Prozess der Wertvergesellschaftung stiftet den sozialen Zusammenhang „hinter dem Rücken der Produzenten" (ebd., S. 59).

72 Sarsour, Linda zitiert nach Elbe, Ingo, *„… it's not systemic". Antisemitismus im postmodernen Antirassismus*, in: Ders., Gestalten der Gegenaufklärung. Untersuchungen zu Konservatismus, politischem Existentialismus und Postmoderne, 2., überarb. Aufl., Würzburg 2021, S. 241.

Kampagne gegen Rassismus mit intersektional-feministischem Selbstverständnis.[73] Auch Angela Davis, prominente Vertreterin des Black Feminism und Ikone der Bürgerrechtsbewegung vertritt heute öffentlich BDS-Positionen, delegitimiert den jüdischen Staat und beschwört eine „intersectionality of movements and struggles."[74] Die Liste ließe sich fortsetzen. Intersektionalität mutiert hier von einem theoretischen Instrument der Analyse von Unterdrückungsformen zu einem Mittel der politischen Mobilisierung[75] willkürlich miteinander verbundener Kämpfe partikularer subalterner Gruppen – zu denen Jüdinnen freilich nicht gezählt werden, da sie implizit oder explizit unter das tyrannische (weiße, männliche, rassistische und damit seinerseits als partikular zu entlarvende) Universelle subsumiert werden.[76] Der in antirassistischen Kontexten verbreitete Antiuniversalismus[77] und das den intersektionellen Kämpfen zugrundeliegende

> „Freund-Feind-Schema, in dem das Gemeinsame und Verbindende nicht ein geteiltes […] Problem und Interesse ist, sondern ein gemeinsames Feindbild, das in Israel und im Zionismus gesehen wird"[78],

lassen sich freilich nicht aus Crenshaws Konzept der Intersektionalität ableiten. Umgekehrt ist es kein Zufall, dass es zum integralen Bestandteil eines hegemonialen antirassistischen Diskurses avancierte, in dem „Eskamotierung des Antisemitismus, Relativierung des Holocaust, Islam-Apologetik und Feindschaft gegen Israel einen systematischen Zusammenhang"[79] bilden. Es erscheint hier sinnvoll, Intersektionalität als ‚traveling theory' zu begreifen,[80] das heißt bei der Prüfung auf Plausibilität und Anwendbarkeit ihre spezifische Entstehungsgeschichte und Entwicklungsbahn miteinzubeziehen. Die Anwendung der Trias von Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht ist im speziellen Kontext des Civil Rights Movement bzw. des Black Feminism und vor dem Hintergrund der US-amerikanischen Geschichte rassistischer Unterdrückung nachvollziehbar – sie vermag indes nicht die Spezifik der antisemitischen Ideologie zu erfassen, die „

> nicht entlang der eindeutigen, selbst schon ideologischen binären Kategorisierungen von innen/außen, oben/unten, unterlegen/überlegen, Natur/Kultur gebildet wird, sondern ihren Wesenskern aus der Ambivalenz und Nicht-Identität dieser Kategorisierungen zieht."[81]

Während der Rassismus seine Objekte als minderwertig, kulturlos, naturverbunden und damit als zu beherrschende Natur bestimmt, werden Juden in den Augen der Antisemitinnen zugleich als schwach und übermächtig, natürlich und künstlich, lüstern und asexuell konstruiert, sie stecken sowohl hinter Kapitalismus als auch Kommunismus; in der nationalistischen Semantik erscheinen Jüdinnen abseits der Unterscheidung eigene/andere Nation als Gegenbegriff dieser Einheit in der ‚Figur des Dritten'; als „das Wurzellose, Vermittelnde, Mediale, Unorganische, Abstrakte, kurz: die Nicht-Nation oder Nicht-Identität."[82] Mit Joachim Bruhn lässt sich das triebökonomische Surplus, das die Rassenideologie gewährt, auf „Angst vor Entwertung"[83]

---

73 Vgl. Stögner, Karin, *Wie inklusiv ist Intersektionalität? Neue soziale Bewegungen, Identitätspolitik und Antisemitismus*, in: Samuel Salzborn (Hg.), Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen, Baden-Baden 2019, S. 387 f.

74 Davis, Angela zit. n. Stögner, Karin, *Intersektionalität zwischen Ideologie und Kritik*, in: Heiko Beyer/Alexandra Schauer (Hg.), Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs, Frankfurt a. M. 2021, S. 453.

75 Ilse Lenz unterscheidet zwischen politischer und wissenschaftlicher Intersektionalität. Während Lenz im Bereich der Politik verschiedene Problemfelder kritisiert (eine unterkomplexe Privilegientheorie, die eine profunde Analyse von Herrschaftsstrukturen ablöst; die Forderung nach Definitionsmacht von Diskriminierten; eine axiomatische Ableitungslogik, die die empirische Realität apriorisch nach den Kategorien ‚Rasse' und Geschlecht ordnet; einen essentialistischen Dualismus von schwarz/weiß; eine deterministische Verknüpfung von sozialer Positionalität und dem zugehörigen Bewusstsein) sei wissenschaftliche Intersektionalität „eben keine Fortsetzung der politischen Intersektionalität, sondern kann diese letztlich auch kritisch untersuchen" (Lenz, Ilse, *Intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen*, in: FJSB 32(3) (2019), S. 411). Dass diese idealtypische Trennung wenig mit der tatsächlichen wissenschaftlichen Praxis zu tun hat, zeigt ein Blick auf die Empirie: Teilweise wird mit Rekurs auf poststrukturalistische Theorien Wissen und Macht derart enggeführt, dass die eigene Theorie keinen Wahrheitsanspruch mehr formuliert, sondern nur noch als diskurstechnisches Machtinstrument zur Erringung eines hegemonialen Status begriffen wird. Vor diesem Hintergrund erscheint die Symmetrierung der Unterdrückungssysteme in der intersektionellen Gesellschaftstheorie als „affirmative action at the level of […] ontology" (Brahm, Gabriel Noah, *Intersectionality*, in: Israel Studies 24(2) (2019)). — Zudem lassen sich auch hier viele der von Lenz kritisierten Tendenzen auffinden. Im Bereich der postkolonialen Studien wird man beispielsweise kaum etwas über den Rassismus der Subalternen lesen – falls doch, so taucht er höchstens behavioristisch gedeutet als ‚reaktiver Rassismus' infolge erlittener Unterdrückung auf, anstatt dass Akteure in ihrem Handeln ernstgenommen würden –, ebenso wenig wie über die Kritik der Privilegierten an Herrschaftsstrukturen. Die Vermutung liegt nahe, dass das Ergebnis der Untersuchung von Anfang an feststehen soll und Widersprüche und Ambivalenzen systematisch ausgeblendet werden. In der Fortsetzung der Politik in die Wissenschaft der Intersektionalität besteht keine in der Theorie begründete Notwendigkeit, allerdings sollte sie ebenso kritisch reflektiert werden wie fehlgeleitete Tendenzen im politischen Handgemenge.

76 Vgl. Stögner, *Intersektionalität zwischen Ideologie und Kritik*, S. 454 f.

77 Insofern sich der postmoderne Antirassismus gegen universelle Prinzipien (Menschenrechte, Vernunft etc.) wendet, weil diese eindimensional als Legitimationsideologien begriffen werden, die allein zur Sicherung der westlichen Vormachtstellung dienen, argumentiert er antiuniversalistisch. Den partikularen Traditionen und dem Wissen der unterdrückten Völker soll in Fronstellung zur gleichmacherischen Vernunft Geltung verschafft werden. Gegen Israel bringt der postmoderne Antirassismus indes einen eigenen ‚negativen' Universalismus in Stellung: Es ist der Traum einer ‚Heimat ohne Grenzstein' (Horkheimer/Adorno), einer postnationalen Ordnung, in dem jedem Volk seine angestammte Scholle zukommt und den Jüdinnen und Juden durch ihren nationalistischen Partikularismus stören (vgl. Lenhard, Philipp, *Negativer Universalismus. Giorgio Agamben, Étienne Balibar und der Zusammenhang von Antirassismus und Israelhass*, in: Ders./Alex Gruber (Hg.), Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2011, S. 198 f., 210; Fuchshuber, Thorsten, *Universalismus gegen Israel oder: Warum Alain Badiou zum Imam der Linken wurde, die den Terror legitimieren*, in: Sans Phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik 9 (2016).

78 Stögner, *Intersektionalität zwischen Ideologie und Kritik*, S. 458.

79 Elbe, *„… it's not systemic"*, S. 241.

80 Vgl. Salem, Sara, *Intersectionality and Its Discontents: Intersectionality as Traveling Theory*, in: *European Journal of Women's Studies* 25(4) (2018).

81 Stögner, Karin, *„Intersektionalität von Ideologien" – Antisemitismus, Sexismus und das Verhältnis von Gesellschaft und Natur*, in: Psychologie & Gesellschaftskritik 41(2) (2017), S. 27 f.

82 Holz, Klaus, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001, S. 108.

83 Bruhn, Joachim, *Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus*, in: Ders., Was deutsch ist. Zur kritischen

zurückführen: Wer unter dem Damoklesschwert der sozialen Degradation steht – und das sind unter kapitalistischen Verhältnissen tendenziell alle Menschen – wird eher eine Erklärung annehmen, die die Folgen der Niederlage in der Konkurrenz, welche „der Andere als Unmensch symbolisiert“[84], an dessen Essenz festmacht, anstatt sich die eigene Ohnmacht im Angesicht der übermächtigen Verhältnisse einzugestehen. Im Rassismus wird demnach der drohende Ausschluss aus der bürgerlichen Gesellschaft und der damit einhergehende Verlust des Subjektstatus, die Reduzierung des Selbst auf bloße Natur, im Anderen projektiv abgewehrt. Antisemitische Subjekte hingegen projizieren die Ursache eines (drohenden) sozialen Abstiegs auf Juden und zielen damit tendenziell aufs Ganze: Wo der Rassismus als Legitimation der bestehenden Verhältnisse wirkt, ist der Antisemitismus die konformistische Revolte gegen sie: Nichts Wesentliches soll sich ändern – was da ist, ist gut, es muss nur von verderbenden Einwirkungen bereinigt werden. Die unverstandenen Mechanismen kapitalistischer Herrschaft können in den Juden als ‚Übermenschen‘ personifiziert und somit greif- und aushaltbar gemacht werden. Antisemitismus ist Allerklärung für jegliches erlittene Unglück und stiftet die libidinösen Bande innerhalb der Gemeinschaft der Unglücklichen, die sich selbst als von dunklen Mächten Beherrschte imaginieren.[85]

Der essentielle Unterschied zwischen Rassismus und Antisemitismus hinsichtlich ihrer Geschichte, Semantik, sozialen Genese und triebökonomischen Struktur wird aber eingeebnet, wenn Letzterer nur entlang der color line im Rahmen der Kategorie ‚Rasse‘ begriffen wird, wie es in den Critical Whiteness Studies gebräuchlich ist, an die in der Intersektionalitätsdebatte häufig angeknüpft wird.[86] Die zugrundeliegende Dichotomie weiß/schwarz löst eine Gesellschaftsformation in zwei als homogen vorgestellte Gruppen auf, „wobei die ‚Schwarzen‘ eine untergeordnete Totalität und total untergeordnet sind, die Weißen dagegen […] eine dominierende Totalität und total dominant.“[87] Im Lichte dieser Leitdifferenz erscheinen mizrachische und sephardische Jüdinnen als rassifizierte People of Color – wodurch die Spezifik der antisemitischen Ideologie verdeckt wird –, aschkenasische Jüdinnen hingegen als weiß ergo privilegiert.[88] Nicht nur wird so die weltweite Virulenz und Gefährlichkeit des Antisemitismus zum Verschwinden gebracht und die in der europäischen Geschichte am stärksten bedrohte Minderheit in die dominante Mehrheit aufgelöst; vielmehr erinnert die Identifizierung von Jüdinnen mit dem Whiteness-Frame an das antisemitische Stereotyp einer mächtigen, im Verborgenen agierenden Elite, die hinter den Kulissen das Weltgeschehen manipuliert. Das Konzept der Whiteness, ursprünglich darauf ausgelegt, als eine Art Kontrastmittel diejenigen Privilegien sichtbar zu machen, die sonst als unmarkierte gesellschaftliche Normen wirksam sind, wird auf Jüdinnen angewandt, zum Brandbeschleuniger für Antisemitismus.[89] Ist der Antisemitismus „das Gerücht über die Juden“[90], dann wird zudem klar, dass es sich hier beim Jüdischsein nicht zuvorderst um eine positive (religiöse, nationale, ethnische) Identität handelt, sondern wesentlich um negative Identifizierung, Zuschreibung. Antisemitismus ist nicht (nur) Rancune gegen Menschen mit jüdischer Identität, sondern gegen solche, denen diese Identität von Antisemitinnen untergeschoben wird. „Was für [sie] den Juden ausmacht“, schreibt Jean-Paul Sartre, „ist das Vorhandensein des ‚Judentums‘ in ihm, eines jüdischen Prinzips, vergleichbar dem Phlogiston.“[91]

Nicht ohne Grund blieb dem Antisemitismus bisher die Apotheose in die Trinität der Unterdrückungssysteme versagt, denn „not systemic“ ist er konsequenterweise, wenn er innerhalb des exklusiven kategorialen Rahmens von Klasse, ‚Rasse‘ und Geschlecht analysiert wird, der sich aus den Besonderheiten des US-amerikanischen Kontextes herleitet.[92] Vielmehr bietet dieser Rahmen aufgrund seiner Starrheit eine offene Flanke für Antisemitismus innerhalb des (politischen wie akademischen) intersektionellen Antirassismus. Es wäre am intersektionellen Feminismus als der heute vorherrschenden feministischen Strömung, dafür Verantwortung zu übernehmen und den innerhalb der eigenen Reihen virulenten Antizionismus und Antisemitismus zu bekämpfen, wenn er nicht jegliche Glaubwürdigkeit einbüßen will.[93]

Oben habe ich einen gesellschaftstheoretischen Ansatz kritisiert, der inkommensurable Kategorien auf einer analytischen Ebene situiert und als Strukturen verdinglicht; statt eine weitere Strukturkategorie namens Antisemitismus einfach hinzuzufügen – die auch nicht einfach auf Merkmalsträgerinnen rückbezogen werden kann, da sich diese erst im antisemitischen Bewusstsein konstituieren –, erscheint mir ein umfangreicherer Perspektivwechsel sinnvoll. Karin Stögner schlägt im Anschluss an die kritische Theorie eine ideologiekritische Fokussierung von Intersektionalität vor.[94] Ideologie wird dabei nicht als reines Bewusst-

Theorie der Nation, Freiburg i. Br. 2019, S. 94.

84 Ebd.

85 Vgl. Lenhard, Philipp, *„Weiße Juden“. Zum Unterschied von Rassismus und Antisemitismus*, in: Jan Gerber (Hg.), Hallische Jahrbücher 1: Die Untiefen des Postkolonialismus, Berlin 2021, S. 57.

86 Zur strukturellen Ähnlichkeit von Critical Whiteness und politischer Intersektionalität vgl. Lenz, *Intersektionale Konflikte*, S. 411 f.

87 Miles, *Rassismus*, S. 74.

88 Vgl. Berkovits, *Critical Whiteness Studies*, S. 92.

89 Vgl. Schraub, David, *White Jews: An Intersectional Approach*, in: AJS Review 43(2) (2019), S. 392 f.

90 Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: Ders., Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M. 2018, S. 125.

91 Sartre, Jean-Paul, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek bei Hamburg 2017, S. 26, Herv. i. O.; vgl. auch Améry, Jean, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 2018, S. 163.

92 Als historisch-spezifische Charakteristika der US-amerikanischen Gesellschaft, die eine perspektivische Verengung auf die color line bedingen, nennt Robert Zwarg: (1) das auf Sklavenarbeit beruhende agrarische Wirtschaftssystem der Sattelzeit, (2) die nach dem Ende der Sklaverei fortbestehende und alle lebensweltlichen Bereiche durchziehende Segregation nach Hautfarben sowie (3) die Maßgaben einer Einwanderungsgesellschaft, in welcher die neuesten Ankömmlinge zunächst die untersten sozialen Positionen einnehmen. In der Folge hätten sich in einem mehr als 200 Jahre andauernden Prozess „‚Rasse‘ und ‚Klasse‘ zu einem kaum noch auseinanderzuhaltenden Amalgam“ verschmolzen, welches es „noch heute erschwert, ökonomische Ungleichheit als solche zu thematisieren.“ (Zwarg, Robert, *Klassenkampf an der Color-Line*, in: Jan Gerber (Hg.), Hallische Jahrbücher 1: Die Untiefen des Postkolonialismus, Berlin 2021, S. 378.)

93 Vgl. Brahm, *Intersectionality*, S. 159.

94 Vgl. Stögner, *„Intersektionalität von Ideologien“*. Damit soll in den Fokus gerückt werden, dass Ideologien sich verzahnen können und wandelbar sind. Stögner bestimmt den Antisemitismus als „die intersektionale Ideologie par excellence“, die „durchgängig von sexistischen, rassistischen und nationalistischen Momenten durchdrungen“ (ebd., S. 26) sei, und versucht so die verschiedenen konstitutiven Momente

seinsphänomen verstanden, sondern als gesellschaftlich vermittelt bestimmt. Ideologie ist demzufolge notwendig falsches Bewusstsein, weil es an bestimmte historisch-spezifische Produktionsverhältnisse rückgebunden ist, die strukturell bestimmte Alltagsvorstellungen induzieren. Die aus der Totalität der Warenproduktion entspringenden „objektive[n] Gedankenformen“[95] funktionieren als Naturalisierung und damit Rechtfertigung der gesellschaftlichen Formen und absorbieren auf subjektiver Seite ein gesellschaftskritisches Potential, indem sie als Rationalisierungen für Ängste und Kränkungen wirken, deren objektive Ursachen von den Einzelnen nicht durchschaut werden. ‚Struktureller Rassismus‘ nimmt hier eine andere Bedeutung an: Rassismus erscheint nicht mehr selbst als Struktur, die systematisch Unterdrückung hervorbringt, sondern als „strukturell angelegter, notwendiger Effekt kapitalistischer Eigenlogiken.“[96]

Fazit

Beiträge zu Intersektionalität, auch im Bereich der Gesellschaftstheorie, sind Legion und in ihrer Summe kaum in Gänze zu überblicken. Ob die in der vorliegenden Arbeit herausgearbeiteten Problematiken bisher zufriedenstellend adressiert worden sind, ist allerdings zu bezweifeln. Vielmehr scheinen sie mir in der Architektur des Intersektionalismus selbst angelegt zu sein. So bleiben durchgängig die sozialontologischen Differenzen ihrer Begriffe unreflektiert, was eine diskriminierungstheoretische Reduktion des Klassenbegriffs zur Folge hat und dessen strukturgebende Implikationen ignoriert. Umgekehrt werden Geschlechterverhältnisse und Rassismus zu Systemen hypostasiert, deren gesellschaftstheoretischer Status unterbestimmt bleibt. Das Postulat der Äquivalenz von Klasse, ‚Rasse‘ und Geschlecht wird ebenfalls nicht theoretisch eingeholt, sondern eben nur – postuliert. Entgegen dem Totalitätsbegriff, wie er von Marx und im Anschluss von der kritischen Theorie formuliert wurde und der ein den gesellschaftlichen Zusammenhang strukturierendes Prinzip zugrunde legt, verliert sich eine derart antihierarchische Vorstellung von Totalität im „Grau-in-Grau unbestimmter Komplexität“[97], deren „dünnes Denkprodukt“[98] sich in der Feststellung erschöpft, dass alles irgendwie mit allem zusammenhängt – Hauptsache, die Todsünden des Ökonomismus und Klassenreduktionismus werden vermieden. Das Objekt der gebetsmühlenartig hervorgebrachten Kritik ist ein Strohmann. Eine Auseinandersetzung mit marxistischer Gesellschaftstheorie, die deren Erkenntnissen gerecht würde, steht aus.

Nachdruck von Robin Forstenhäusler: *Probleme intersektioneller Gesellschaftstheorie*, in: Ingo Elbe et al (Hg.): *Probleme des Antirassismus. Postkoloniale Studien, Critical und Whiteness und Intersektionalitätsforschung, Berlin 2022.* Wir danken dem Autor und dem Verlag *Edition Tiamat* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

zu erfassen, die sich im Antisemitismus gegenseitig durchdringen und jeweils als Stellvertreter in den Vordergrund treten können. Diese Bestimmung läuft allerdings Gefahr, den Antisemitismus nur noch als emergente Einheit von sich überkreuzenden nicht-antisemitischen Einzelmomenten zu deuten, wodurch die sich durch alle Erscheinungsformen durchhaltende Identität des Antisemitismus verdeckt werden kann.

95 MEW 23, S. 90.

96 Marz, Ulrike, *„Das waren noch gute Zeiten …“ Zur Bedeutung der Ideologiekritik Kritischer Theorie für Rassismuskritik heute*, in: Heiko Beyer/Alexandra Schauer (Hg.), Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs, Frankfurt a. M. 2021, S. 418.

97 Knapp, *Zur Bestimmung und Abgrenzung von „Intersektionalität“*, S. 347.

98 Adorno, Theodor W., *Gesellschaft*, in: Ders., Gesammelte Schriften 8, Frankfurt a. M. 2018, S. 13. Der Kontext ist wert, vollständig zitiert zu werden: Ein kritischer Begriff von Gesellschaft „überschritte die Trivialität, daß alles mit allem zusammenhängt. Die schlechte Abstraktheit jenes Satzes ist nicht sowohl dünnes Denkprodukt wie schlechter Grundbestand der Gesellschaft an sich: der des Tausches in der modernen Gesellschaft. In dessen universalem Vollzug, nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt.“

Michael Heinrich

Klassen, Klassenkampf und Geschichtsdeterminismus

Vorbemerkung
Der folgende Text ist als Kapitel 10.3 in meinem Buch „Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung in ‚Das Kapital' von Karl Marx" (15. Aufl., Stuttgart: Schmetterling Verlag 2021) enthalten. Entstanden ist dieser Text im Jahr 2004. Zwar gibt es in diesem Text ein paar wenige Bezüge auf die umfangreiche Literatur zur Klassentheorie, doch war keineswegs eine Auseinandersetzung mit dieser Literatur beabsichtigt, sondern (entsprechend dem Buchtitel) eine Einführung ins „Kapital".

Viele Strömungen des traditionellen Marxismus verstanden die Marxsche Kapitalanalyse in erster Linie als Klassenanalyse, als Untersuchung des Kampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Den meisten der heutigen Konservativen und Liberalen gelten die Begriffe „Klassen" und insbesondere „Klassenkampf" als „ideologisch", was so viel heißen soll wie „unwissenschaftlich". In der Regel sind es meistens Linke, die diese Begriffe benutzen. Allerdings ist die Rede von Klassen keineswegs spezifisch für Marx. Schon vor Marx sprachen bürgerliche Historiker von Klassen und Klassenkampf und David Ricardo, der wichtigste Vertreter der klassischen politischen Ökonomie, stellte die fundamental gegensätzlichen Interessen der drei großen Klassen der kapitalistischen Gesellschaften (Kapitalisten, Grundeigentümer, Arbeiter) heraus.
Klassen und Klassenkampf bildeten für Marx vor allem im „Kommunistischen Manifest" (1848) den zentralen Bezugspunkt seiner Argumentation. Dort findet sich gleich zu Beginn der berühmte Satz „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen" (MEW 4, S. 462). Worin Marx seinen eigenen Beitrag zur Klassentheorie sah, fasste er 1852 in einem Brief an seinen Freund Weydemeyer zusammen. Marx betont, er habe keineswegs die Existenz der Klassen oder deren Kampf entdeckt. Aber er habe nachgewiesen, dass 1.

> „die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist; 2. dass der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt; 3. dass diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet" (MEW 28, S. 508;

das Wort „Diktatur" meint hier nicht eine autoritäre Herrschaftsform, sondern einfach nur Klassenherrschaft, unabhängig von ihrer politischen Form). Die Punkte 2. und 3. klingen sehr *deterministisch*, die Geschichte scheint - vom Klassenkampf vorangetrieben - auf ein bestimmtes Ziel hinzusteuern, eine Auffassung, die man auch im „Kommunistischen Manifest" findet.
Im „Kapital" spricht Marx zwar immer wieder von Klassen, es findet sich aber kein Versuch einer systematischen Behandlung oder auch nur einer Definition. Erst ganz am Ende des dritten Bandes begann Marx mit einem Abschnitt über die Klassen und genau hier bricht das Manuskript nach wenigen Sätzen ab. Aus dieser Anordnung kann man entnehmen, dass eine systematische Behandlung von Klassen nicht die Voraussetzung seiner Darstellung bildet, sondern als Resultat an ihrem Ende stehen sollte.
Im folgenden soll nicht darüber spekuliert werden, was Marx in den ungeschriebenen Abschnitt über die Klassen vielleicht alles aufnehmen wollte. Vielmehr soll auf Grundlage der voran gegangenen Kapitel zusammengefasst werden, was sich über Klassen und Klassenkampf aussagen lässt. Der folgende Abschnitt ist also sehr stark von der hier skizzierten Auffassung der Kritik der politischen Ökonomie abhängig (vgl. einführend zur Marxschen Klassentheorie Kößler/Wienold 2001, S. 199ff; zu unterschiedlichen klassentheoretischen Auffassungen vgl. z.B. die Beiträge in Fantômas Nr. 4, 2003 sowie meine Kontroverse mit Karl Reitter 2004, Heinrich 2004a).
Von gesellschaftlichen Klassen lässt sich in zwei verschiedenen Bedeutungen sprechen. In einem *strukturellen* Sinn bestimmen sich Klassen durch ihre Stellung im gesellschaftlichen Produktionsprozess. Insofern kann jemand einer Klasse angehören, auch wenn sich die betreffende Person nicht darüber im Klaren ist. Davon zu unterscheiden sind Klassen in einem *historischen* Sinn. Dabei handelt es sich um soziale Gruppen, die sich in einer bestimmten historischen Situation selbst als Klassen im Unterschied zu anderen Klassen begreifen, die Mitglieder der Klasse zeichnen sich durch ein gemeinsames „Klassenbewusstsein" aus.
Im „Kapital" verwendet Marx den Klassenbegriff überwiegend im strukturellen Sinn. So wenn er feststellt, dass dem Kapitalverhältnis ein bestimmtes Klassenverhältnis zugrunde liegt: die Besitzer von Geld und Produktionsmitteln einerseits, die im doppelten Sinne „freien" Arbeiter und Arbeiterinnen andererseits (vgl. oben Kapitel 4.3). Als Mittelklassen oder auch Kleinbürgertum bezeichnete Marx Gruppen, die weder Bourgeois noch Proletarier sind, vor allem kleine Selbstständige wie Handwerker, kleine Händler oder kleine Bauern.
Klassen im strukturellen Sinn dürfen nicht mit ihren jeweiligen historischen Ausprägungen identifiziert werden: zum Kapitalisten gehört nicht notwendigerweise Zigarre und Chauffeur, genauso wenig wie sich Proletarier auf Industriearbeiter reduzieren, die in einer Arbeitersiedlung wohnen. Die Auflösung solcher Stereotypen ist kein Beleg für das Ende der Klassen, sondern lediglich für eine Veränderung ihrer historischen Gestalt.
Wer im strukturellen Sinn zu welcher Klasse gehört, lässt sich auch nicht durch formelle Eigenschaften bestimmen, wie etwa die Existenz eines Lohnarbeitsverhältnisses, sondern nur durch die Stellung innerhalb des Produktionsprozesses. Genauer gesagt: sie lässt sich nur auf der Ebene des „Gesamtprozesses des Kapitals" bestimmen, die Marx im dritten Band erreicht, wo die Einheit von Produktions- und Zirkulationsprozess bereits vorausgesetzt wird (vgl. oben den Anfang von Kapitel 7). Auf dieser Ebene wird klar, dass es keineswegs nur Besitz oder Nicht-Besitz von Produktionsmitteln ist, der über die Klassenzugehörigkeit entscheidet. Der Vorstandsvorsitzende einer Aktiengesellschaft mag formell ein Lohnarbeiter sein, tatsächlich ist er „fungierender Kapitalist", er verfügt über Kapital (auch wenn es nicht sein Eigentum ist), organisiert die Ausbeutung und sei-

ne „Bezahlung“ richtet sich nicht am Wert seiner Arbeitskraft aus sondern am produzierten Profit. Dagegen sind viele formell Selbstständige (die vielleicht sogar einige kleine Produktionsmittel besitzen) nach wie vor Proletarier, die de facto vom Verkauf ihrer Arbeitskraft leben, nur dass dies eventuell unter schlechteren Bedingungen erfolgt, als bei einem formellen Lohnarbeitsverhältnis.

Zwar unterscheiden sich die Lebensumstände (Einkommen, Bildung bis hin zur Lebenserwartung) der strukturell bestimmten Klassen „Bourgeoisie“ und „Proletariat“ auch heute noch erheblich, aber auch innerhalb des „Proletariats“ gibt es eine große Spannbreite ganz unterschiedlicher Lebensrealitäten (bei Arbeit, Einkommen und Bildung genauso wie beim Freizeit- und Konsumverhalten). Dass sich eine gemeinsame Klassenlage in ein gemeinsames Bewusstsein und Handeln umsetzt, sich die strukturell bestimmte Klasse in eine historisch-soziale Klasse verwandelt, ist daher alles andere als sicher: es kann passieren oder auch nicht.

Aber auch wenn sich das (strukturell bestimmte) Proletariat oder Teile davon in eine historische Klasse verwandelt und Klassenbewusstsein entwickelt, heißt das nicht automatisch, dass zu diesem Klassenbewusstsein auch die Vorstellung einer emanzipatorischen Überwindung des Kapitalverhältnisses gehört. Auch das klassenbewusste Proletariat ist nicht automatisch „revolutionär“.

Im kapitalistischen Produktionsprozess stehen sich Bourgeoisie und Proletariat direkt gegenüber, die Ausbeutung des Proletariats ermöglicht erst die Existenz des Kapitals als sich verwertender Wert. Die konkreten Bedingungen, unter denen sich die Kapitalverwertung vollzieht, sind stets umkämpft: der Wert der Arbeitskraft muss für die normale Reproduktion reichen, was aber als normal gilt, hängt auch davon ab, welche Ansprüche die Arbeiterklasse durchsetzen kann (vgl. Kapitel 4.4). Ebenso umkämpft sind die Länge des Arbeitszeit (vgl. Kapitel 5.1) und die jeweiligen Bedingungen, unter denen sich der Produktionsprozess abspielt (vgl. Kapitel 5.4). Insofern existiert mit dem Kapitalverhältnis immer auch der *Klassenkampf*, ob er nun so genannt wird oder nicht. Und insbesondere in Klassenkämpfen kann sich bei den Kämpfenden Klassenbewusstsein herausbilden, das aber je nach den historischen Umständen ganz unterschiedlich aussehen kann.

Klassenkämpfe nehmen nicht nur die Form einer unmittelbaren Konfrontation von Bourgeoisie und Proletariat an, sie können sich auch auf den Staat beziehen, indem dieser durch staatliche Gesetze bestimmte Positionen festschreiben oder beseitigen soll (Arbeitszeitbegrenzungen, Kündigungsschutz, soziale Absicherung etc.). Klassenkonflikte sind allerdings nicht die einzigen maßgeblichen Konfliktlinien in kapitalistischen Gesellschaften. Für die gesellschaftliche Entwicklung sind Konflikte um Geschlechterpositionen, rassistische Unterdrückung oder den Umgang mit Migrationsbewegungen ebenfalls von erheblicher Bedeutung.

Der traditionelle Marxismus betrachtete Klassenkonflikte oft als die einzig wirklich wichtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Der italienische „Operaismus“, eine in den 1960er Jahren entstandene linksradikale Strömung, sah in Klassenkämpfen sogar den entscheidenden Faktor für die kapitalistischen Krisen. Dass die erfolgreiche Durchsetzung von Ansprüchen der Arbeiterklasse Krisen verstärken oder auslösen kann, ist nicht zu bestreiten. Gerade bürgerliche Ökonomen, wie die modernen Neoklassiker, stellen im Grunde diesen Zusammenhang heraus, wenn sie zu hohe Löhne, zu starke Gewerkschaften und (zu arbeitnehmerfreundliche) Regulierungen des Arbeitsmarktes als Ursachen von Krise und Arbeitslosigkeit anführen. Für die Analyse der Entwicklung des Kapitalismus in einem bestimmten Land während einer bestimmten historischen Periode sind Ausmaß und Formen des Klassenkampfs ohne Zweifel wichtige Größen. Wenn jedoch auf der Ebene der Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise „in ihrem idealen Durchschnitt“ (d.h. auf der Darstellungsebene des Marxschen „Kapital“ vgl. oben Kapitel 2.1) Krisen auf Klassenkämpfe reduziert werden, wird der entscheidende Punkt der Marxschen Krisentheorie verfehlt. Denn Marx wollte gerade zeigen, dass es dem Kapital immanente Krisentendenzen gibt, die ganz unabhängig vom Stand der Klassenkämpfe zu Krisen führen. Das heißt, auch wenn der Klassenkampf weitgehend still gestellt wäre, käme es immer noch zu Krisen.

Klassenkämpfe sind zunächst einmal Kämpfe *innerhalb* des Kapitalismus: das Proletariat kämpft um seine Existenzbedingungen als *Proletariat*, es geht um höhere Löhne, bessere Arbeitsbedingungen, Festschreibung von Rechtspositionen etc. Insofern sind Klassenkämpfe kein Anzeichen einer besonderen Schwäche des Kapitals oder gar einer bevorstehenden Revolution, sondern die normale Bewegungsform der Auseinandersetzung von Bourgeoisie und Proletariat. Auch die Begründungen der aufgestellten Forderungen bleiben meistens innerhalb des von der trinitarischen Formel abgesteckten Rahmens: wird ein „gerechter“ Lohn gefordert, dann wird einer solchen Forderung genau die Irrationalität der Lohnform (nämlich Lohn als Bezahlung des Werts der Arbeit und nicht als Bezahlung des Werts der Arbeitskraft, vgl. oben Kapitel 4.5) zugrunde gelegt, von der schon Marx festgestellt hatte, dass sie die Grundlage aller Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten bilde (MEW 23, S. 562). Das heißt, wenn sich in der bürgerlichen Gesellschaft die Menschen, seien es nun Arbeiter und Arbeiterinnen oder Kapitalisten, über ihre Interessen klar zu werden versuchen, dann tun sie dies zunächst einmal in den fetischisierten Denk- und Wahrnehmungsformen, die das spontane Alltagsbewusstsein beherrschen.

Allerdings besitzen Klassenkämpfe auch eine Eigendynamik. Sie können zu Lern- und Radikalisierungsprozessen führen, bei denen auch das kapitalistische System als Ganzes in Frage gestellt wird. Der Fetischismus ist eben nicht undurchdringlich. Vor allem in der Durchsetzungsphase des modernen Industriekapitalismus wurde auf vom Proletariat geführte Kämpfe oft mit brutaler staatlicher Unterdrückung reagiert (z.B. Verbot von Gewerkschaften und Streiks, Verfolgung von Aktivisten), wodurch Radikalisierungsprozesse häufig noch verstärkt wurden. Im Vergleich zum 19. und frühen 20. Jahrhundert ist diese unmittelbare Repression in vielen Ländern zurückgegangen (in einer Reihe von Ländern spielt sie allerdings immer noch eine bedeutende Rolle). Heute gibt es in den führenden kapitalistischen Ländern eine mehr oder wenige starke gesetzliche Regulation der Formen, in denen sich die direkte Auseinandersetzung zwischen Bourgeoisie und Proletariat abspielt: der Klassenkampf soll zwar stattfinden können, aber ohne systemgefährdend zu werden (so ist z.B. in Deutschland das Streik- und Koalitionsrecht gesetzlich garantiert, aber auch das Recht der Unternehmer auf Aussperrung; garantiert ist ebenfalls die Tarifautonomie, verboten ist aber der politische Streik). D.h. bestimmte Kampfformen sind von direkter staatlicher Repression weitgehend frei, andere werden dafür um so stärker verfolgt. In der Geschichte des Marxismus kam es im Zusammenhang mit Klassen und Klassenkampf

häufig zu zwei Fehlschlüssen. Zum einen wurde von der Klassenlage auf ein Klassenbewusstsein geschlossen, das sich notwendigerweise über kurz oder lang entwickeln würde; und zum anderen wurde angenommen, dass dieses Klassenbewusstsein einen mehr oder weniger „revolutionären“ Inhalt haben müsse. Deshalb wurde nicht selten jeder auftretende Klassenkampf als Vorbote eines bald einsetzenden revolutionären Endkampfes gedeutet. Es wurde unterstellt, dass sich das Proletariat im Lauf der Entwicklung des Kapitalismus notwendigerweise zur klassenbewussten, revolutionären Klasse entwickeln würde. In der Geschichte gab es zwar einzelne Situationen, in denen Teile des Proletariats revolutionär agierten, doch waren solche Situationen nicht Ergebnis einer allgemeinen Tendenz der Entwicklung des Proletariats zur revolutionären Klasse sondern Ausdruck der konkreten historischen Umstände (z.B. in Deutschland 1918 des verlorenen Krieges und des Legitimationsverlustes der bis dahin bestimmenden aristokratisch-militaristischen Kreise). Dass Teile des Proletariats revolutionär orientiert waren, blieb deshalb auch stets eine nur vorübergehende Erscheinung.

Viele marxistische „Klassenanalysen“, die sich um die Frage drehten, „wer gehört zum Proletariat?“, gingen aber von der Vorstellung einer notwendigen Entwicklung des Proletariats zur revolutionären Klasse aus. Mit dem analytisch bestimmten Proletariat glaubte man, das „revolutionäre Subjekt“ gefunden zu haben. Sofern die realen Proletarier sich über ihre Rolle nicht im Klaren waren, sollte ihnen auf die Sprünge geholfen werden - meistens durch die „Partei der Arbeiterklasse“, ein Titel, um den sich üblicherweise mehrere Kandidaten erbitterte Gefechte lieferten.

Auch bei Marx kann man die beiden genannten Fehlschlüsse und eine darauf aufbauende deterministische Auffassung der Geschichte finden, vor allem im „Kommunistischen Manifest“ - also gerade in dem Text, der im traditionellen Marxismus und in den verschiedenen Arbeiterparteien stets eine wichtige Rolle spielte.

Im „Kapital“ ist Marx erheblich vorsichtiger. Allerdings gibt es auch dort einen Nachhall des früheren Geschichtsdeterminismus. Am Ende des ersten Bandes skizziert Marx ganz knapp auf drei Druckseiten die „Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation“ (so der Titel dieses Abschnitts). Zunächst fasst er die Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise als Enteignung der einzelnen kleinen Produzenten (der kleinen Bauern und Handwerker) zusammen. Im Zuge der sog. „ursprünglichen Akkumulation“ verlieren sie ihr Eigentum an den Produktionsmitteln, so dass sie gezwungen sind, ihre Arbeitskraft an die Kapitalisten zu verkaufen. Auf kapitalistischer Grundlage setzt dann eine fundamentale Umwandlung des Produktionsprozesses ein: aus Kleinbetrieben werden Großbetriebe, es findet Konzentration und Zentralisation des Kapitals statt, Wissenschaft und Technik werden systematisch eingesetzt, die Produktionsmittel werden ökonomisiert und die nationalen Ökonomien werden in den Weltmarkt integriert. Marx fährt dann fort:

> „Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren [vereinnahmen, M.H.] und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs [wörtlich: die Enteigner, M.H.] werden expropriiert [enteignet, M.H.].“ (MEW 23, S. 790f)

In dieser Skizze erscheint die Entwicklung des Proletariats zur revolutionären Klasse und der Sturz der Herrschaft des Kapitals als ein unausweichlicher Prozess. Und hier zitiert Marx in einer Fußnote auch das „Kommunistisches Manifest“, wo es über die Bourgeoisie heißt: „Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich“ (MEW 23, S. 791, Fn. 252).

In der frühen Arbeiterbewegung wurden solche Botschaften gerne aufgenommen, machte man doch tagtäglich die Erfahrung, dass man von eben jener bürgerlichen Gesellschaft, um deren unausweichliches Ende es hier ging, ausgeschlossen und gedemütigt wurde. In der sozialdemokratischen Presse vor dem 1. Weltkrieg und später in der kommunistischen wurde dieser dreiseitige Abschnitt aus dem ersten Band des „Kapital“ abgedruckt und häufig zitiert, so dass er die Vorstellung, worum es in Marxschen Analyse gehen würde, wesentlich prägte.

Allerdings sind diese Prognosen durch Marx’ eigene Untersuchung überhaupt nicht gedeckt. Inwiefern das Kapitalmonopol „zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist“ geworden sei, ist nicht klar. Dass die Früchte und sozialen Kosten der kapitalistischen Entwicklung so extrem ungleich verteilt werden, ist kein Hindernis der kapitalistischen Entwicklung, sondern - wie gerade die Marxsche Analyse deutlich machte - deren ureigene Bewegungsform. Und dass das Proletariat mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise zahlenmäßig zunimmt und durch die große Industrie in gewisser Weise „vereint“ und „geschult“ wird (etwa insofern als sich das Proletariat gewerkschaftlich und politisch in irgendeiner Weise organisieren musste, um als Proletariat überhaupt existieren zu können), ist zwar richtig, doch dass dies auf die unausweichliche Bildung einer „revolutionären“ Klasse hinausläuft, folgt keineswegs aus der Marxschen Analyse. Ganz im Gegenteil, liefert das „Kapital“ doch die Elemente, um zu verstehen, warum revolutionäre Entwicklungen so selten sind, warum die „Empörung“, von der im Zitat die Rede ist, nicht gleich zum Kampf gegen den Kapitalismus führt: Mit der Analyse des Fetischismus, der Irrationalität der Lohnform und der trinitarischen Formel hatte Marx gezeigt, wie die kapitalistische Produktionsweise ein Bild von sich selbst hervorbringt, in welchem die gesellschaftlichen Beziehungen verdinglicht sind, wo kapitalistische Produktionsverhältnisse anscheinend aus den Bedingungen jeder Produktion entspringen, so dass es dann auch nur um Veränderungen innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse gehen kann. Eine revolutionäre Entwicklung kann sich ergeben, sie ist nicht ausgeschlossen, aber sie ist alles andere als ein zwangsläufiges Resultat.

Marx zog in dem erwähnten Abschnitt Folgerungen, die auf einen Geschichtsdeterminismus hinauslaufen, der durch seine kategoriale Darstellung nicht begründet ist. Insofern ist dieser Abschnitt eher Ausdruck seiner Hoffnungen als seiner Analyse; der revolutionäre Enthusiasmus siegte hier über den kühlen Wissenschaftler. Die Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise selbst ist jedoch an keiner Stelle von diesen fragwürdigen Folgerungen abhängig. Zum Verständnis der kapitalistischen Produktionsweise liefert das „Kapital“ nach wie vor den besten Beitrag.

Ob und wie diese Produktionsweise an ihr Ende kommt, lässt sich vorab jedoch nicht bestimmen. Hier gibt es keine Gewissheiten, sondern nur einen Kampf mit offenem Ausgang.

Literatur

Fantômas, magazin für linke debatte und praxis, Nr. 4 (2003): Soziale Klassen, soziale Kämpfe.
Heinrich, Michael (2004): Welche Klassen, welche Kämpfe? in: grundrisse. zeitschrift für linke theorie & debatte 11, S. 35-42.
Kößler, Reinhard; Wienold, Hanns (2001): Gesellschaft bei Marx, Münster: Westfälisches Dampfboot.
Marx, Karl, Engels, Friedrich (1845): Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4.
Marx, Karl (1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 3 Bände, MEW 23–25.
Marx, Karl (1963): Brief an Joseph Wedemeyer. In: MEW 28.
Reitter, Karl (2004): Kapitalismus ohne Klassenkampf. Zu Michael Heinrichs „Kritik der politischen Ökonomie, in: grundrisse. zeitschrift für linke theorie & debatte 11, S. 26-34.

Peter Bierl

Grüne Rote – Elemente eines emanzipatorischen ökologischen Marxismus

Die ökologische Katastrophe bahnt sich seit Jahrzehnten an. Inzwischen sind sechs von neun planetaren Grenzen, beim Klimawandel, dem Artensterben, der Belastung mit neuartigen Substanzen wie Mikroplastik, Farbstoffen und Pestiziden sowie Stickstoff und Phosphor, der Verfügbarkeit von Süßwasser und der Landnutzung, überschritten, abrupte Brüche stehen bevor. Die sozialen und politischen Folgen werden das 21. Jahrhundert beherrschen, sie zerstören liberale Illusionen und sind der wichtigste Treiber der Faschisierung. Die wesentliche Ursache dafür ist der Kapitalismus. Die Umweltzerstörung trifft die arbeitenden Klassen mit voller Wucht, vor allem jene im sogenannten globalen Süden. Die ärmsten Teile der Weltbevölkerung drohen ausgelöscht zu werden. Ganze Landstriche werden unbewohnbar, die landwirtschaftlich nutzbaren Flächen schrumpfen, wegen Hitze, Trockenheit, Überflutungen oder steigendem Meeresspiegel. Notwendig wäre ein internationales Umsiedlungsprogramm für einige hundert Millionen Menschen. Was stattfindet, ist die Abschottung von Wohlstandsoasen in einem Meer des Elends und Sterbens. Diese Lösung gestalten bürgerlich-demokratische Parteien mit und setzen den wesentlichen Punkt aktueller faschistischer Programme um, gestützt auf eine Mehrheit, die keine Veränderung will, die den Abschied vom herrschenden Konsummodell beinhaltet.

Die Kräfte, die sich gegen diese Entwicklung stemmen, sind zu schwach. Die Umweltbewegung in ihrer Breite stellt die Gesellschaftsordnung nicht in Frage, bürgerlich-demokratische Politik versucht sich allenfalls an einer ökologischen Modernisierung des Kapitalismus, der die Zerstörung weiter intensiviert und scheitern wird. Die Linke ist desolat und marginal, nicht auf der Höhe der Zeit. Allzu viele haben ihren politischen und moralischen Kompass verloren. Ein antiimperiales Weltbild dominiert in der traditionellen wie postmodernen Linken. Sie sehen finstere Mächte am Werk und werfen sich im Namen einer multipolaren Weltordnung Diktaturen an den Hals und sind offen für Verschwörungsideologien, Nationalismus und Antisemitismus.

Notwendig wäre eine neue, sozialistisch-ökologische Linke aufzubauen. Diese braucht eine Vorstellung davon, wie eine bessere Gesellschaft aussehen könnte und ein ethisches Fundament. Dieses kann nur auf den universalen Prinzipien der Menschenrechte gründen und muss die freie Entfaltung des Individuums in einem Verein freier Menschen zum Ziel haben. Sie braucht eine Analyse dieser Gesellschaft und ihrer Entwicklungstendenzen, aus denen sich Forderungen und Strategien ableiten lassen. Dazu gehören Geschichtsbewusstsein und eine kohärente Theorie.

Ich möchte dazu einige Beiträge von radikalen Linken zur ökologischen Frage vorstellen, die mir wichtig erscheinen, und auf ihre aktuelle Brauchbarkeit hin diskutieren. Von Vollständigkeit ist dieser Beitrag himmelweit weit entfernt, soll aber einige Anregungen liefern.[1]

Die Maßlosigkeit des Kapitals

Der Philosoph Adam Smith entwarf 1776 ein optimistisches Szenario: Frei von ständischen Fesseln und Privilegien würden die Menschen ungehindert ihre Interessen verfolgen. Zwar habe jeder bloß den eigenen Nutzen im Blick, aber die Konkurrenz setze ungeahnte Kräfte frei und schaffe so den „Wohlstand der Nationen“. Tatsächlich entwickelten die Menschen mit Hilfe von Wissenschaft und Technik eine Produktivität wie nie zuvor in der Geschichte. Neue Fabriken und Werkstätten lieferten ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine ungeahnte Menge und Vielfalt an Gütern. In Großbritannien war von der *mid victorian prosperity* die Rede, benannt nach der Königin, die das Staatsoberhaupt der Fabrik der Welt und des Empire war.

Die revolutionäre Linke knüpfte daran an. Zum ersten Mal in der Geschichte schien eine befreite Gesellschaft eine materielle Basis zu haben, Überfluss statt Mangel, Müßiggang statt harter Arbeit, schrieb Murray Bookchin dazu.[2] Im *Kommunistischen Manifest* (1848) sprachen Marx und Engels dem Bürgertum eine revolutionäre Rolle zu: Um des eigenen Vorteils willen und angetrieben durch die Konkurrenz schaffe sie jene Produktivkräfte (Maschinen, Technik, Arbeitsorganisation und Wissen), die es der Menschheit erlauben würden, die Armut zu überwinden. Wobei Marx und Engels nicht die Illusion hegten, der Wohlstand für alle werde sich dadurch automatisch einstellen. Zuerst musste die Herrschaft eben dieses Bürgertums überwunden werden. Denn Marx und Engels sahen und kritisierten den Pauperismus, das ungeheure Elend des Proletariats, der Kinder, Frauen und Männer in den Fabriken, die Gewalttätigkeit des Kolonialismus und der Sklaverei, die Blutspur, die die Bourgeoisie über den Planeten zog.

Aus den ersten Wirtschaftskrisen des Kapitalismus schlossen sie, dass Elend und Not nun inmitten des Überflusses auftreten, während zuvor, in nichtkapitalistischen, vorindustriellen Gesellschaften, die Armut nicht bloß von Sklavenhaltern und Feudalherren verursacht wurde, sondern der geringen Produktivität menschlicher Arbeit geschuldet war.

Dennoch schien sich die Prognose Adam Smiths in Westeuropa, Nordamerika und Japan nach 1945 zu erfüllen. Hohe Wachstumsraten boten materiellen Spielraum sowohl für hohe Profite des Kapitals als auch für Zugeständnisse, die die Gewerkschaften erkämpften. Sie schufen für Teile der arbeitenden Klassen

1 Einen Überblick gibt die folgende Literatur: Alexander Neupert-Doppler, Ökosozialismus, Wien 2022; Jacopo Nicola Bergamo, Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale, Verona 2022, Thomas Meyer, Alternativen zum Kapitalismus. Im Check: Ökosozialismus, in: Exit, Heft 19, 2022, S. 15ff.; Christian Stache, US-amerikanischer Ökosozialismus, in: Z – Zeitschrift für marxistische Erneuerung, Teil 1, Heft 119, September 2019, S. 96ff., Teil 2, Heft 120, Dezember 2019, S. 127ff.

2 Murray Bookchin, Towards a Liberatory Technology, in: Post-Scarcity Anarchism, Edinburgh / Oakland 2004, S. 44.

ungeahnten Wohlstand, dessen Symbol das Auto wurde. Die Wohnverhältnisse verbesserten sich, Geräte wie die Waschmaschine, der Kühlschrank oder vorgefertigte Nahrungsmittel erleichterten die häusliche Reproduktionsarbeit. Die materielle Grundlage lieferte Erdöl als billiger Treibstoff. „Der auf Massenkonsum ausgerichtete fossile Klassenkompromiss war geboren", schreibt der Soziologe Simon Schaupp.[3]

Zeitgenössische Beobachter:innen sprachen von der neuen Konsumgesellschaft, die sich ausgehend von den USA verbreitete. Deren Warenangebot wurde Vorbild und Maßstab für linke Bewegungen und Parteien, für staatssozialistische Länder und antikoloniale Bewegungen, die protestierten, dass so viele Menschen ausgeschlossen blieben.

Das ließe sich ohne Revolution beheben, verkündeten Wissenschaftler, Unternehmer und Politiker im Westen. Der Markt werde alle von Not und Elend erlösen. „Die steigende Flut hebt alle Boote", formulierte der amerikanisch-russische Ökonom Simon Smith Kuznets. Den Bäuer:innen in der sogenannten Dritten Welt wurde versprochen, ihre Erträge würden dank neuem Saatgut, Dünger und Pestiziden spektakulär steigen. Dank dieser „Grünen Revolution" könnten die Verdammten dieser Erde auf eine „Rote Revolution" verzichten. Tatsächlich wuchs die Produktivität in der Landwirtschaft enorm. Das Nahrungsangebot stieg zwischen 1961 und 2010 um 217 Prozent, die Weltbevölkerung um 124 Prozent.[4] Grundlage war wiederum billiges Erdöl, um Dünger und Kraftstoff für Maschinen herzustellen.

Die „dreißig glorreichen Jahre des Kapitalismus" endeten Mitte der 1970er-Jahre. Die Wachstumsraten in Europa, Japan und Nordamerika sanken und die Profite schrumpften. Unter konservativen, liberalen und sozialdemokratischen Politikern, Journalisten und Wissenschaftlern setzte sich jene Schule durch, die erst als neokonservativ, später als neoliberal bezeichnet wurde. Ihre Vertreter forderten, den Sozialstaat zu demontieren, die Gewerkschaften zu schwächen und öffentliche Betriebe, die der Daseinsvorsorge dienten wie Krankenhäuser oder Wasserwerke, zu privatisieren, um die Profite zu steigern. Die Unternehmen begannen, bestimmte Industriezweige, etwa die Fabrikation von Textilien, in Niedriglohnländer zu verlagern. Es folgte die Deindustrialisierung ganzer Regionen in Westeuropa und Nordamerika, Vollbeschäftigung war kein Ziel mehr.

Obendrein rückte die Umweltzerstörung stärker ins öffentliche Bewusstsein. Der große Smog von London im Dezember 1952 kostete mindestens 4.000 Menschen das Leben, die Smog-Krise im Ruhrgebiet vom Dezember 1962 brachte vor allem ältere Menschen, kleine Kinder und Babys um. In den USA erreichte Rachel Carson mit ihrem Buch *Silent Spring* (1962) über die Vergiftung durch Pestizide und das Artensterben ein Millionenpublikum. Der demokratische Senator Gaylord Nelson initiierte einen Protesttag gegen die Umweltzerstörung, den ersten *Earth Day* am 22. April 1970 in den USA, an dem etwa 20 Millionen Menschen teilnahmen.

Paradigmatisch für die Umweltbewegung war der Report über die „Grenzen des Wachstums" von 1972, eine wissenschaftliche Studie, gesponsert und herausgegeben vom *Club of Rome*, einem Unternehmerverband. Die Wissenschaftler:innen forderten die Staatenlenker auf, die Wirtschaft auf dem damaligen Niveau einzufrieren. Sie befeuerten obendrein die malthusianische Ideologie, zu viele Menschen seien eine wesentliche Ursache der Umweltzerstörung.

Tatsächlich reagierten Regierungen mit vielen einzelnen Maßnahmen. Umweltministerien wurden eingerichtet, die USA und die BRD verboten 1974 den Einsatz von DDT. Der Bundestag beschloss ein Immissionsschutzgesetz, wonach die Länder per Gesetz das Autofahren einschränken konnten, wenn Smog drohte.

Bloß die Kernforderung blieb unerfüllt. Wirtschaftswachstum zu beschränken ist im kapitalistischen Normalbetrieb so wenig möglich, wie den Lauf der Sonne anzuhalten. Von dieser entscheidenden Einsicht waren der *Club of Rome* allerdings weit entfernt, obwohl der Nachweis mehr als einhundert Jahre alt war. Anno 1867 erschien der erste Band des *Kapital*, das Hauptwerk von Marx, Darin kritisiert er, dass die Jagd des Kapitals nach mehr Profit dessen zwei Quellen zerstöre, die Gesundheit der Lohnabhängigen und die Natur.

Sicher waren Marx und Engels keine Umwelt- und Klimaschützer im heutigen Sinn. Wir können streiten, inwieweit sie dem liberalen Fortschrittsoptimismus huldigten, den Segnungen von Technik und Wissenschaft, oder dessen Schattenseiten herausarbeiteten. Für beide Positionen lassen sich Zitate in ihren Werken finden, in den frühen wie in den späten Schriften. Autoren wie Kohei Saito haben das Vorurteil widerlegt, Marx habe die Umweltfrage komplett negiert.[5] Ihn jedoch als Begründer eines Degrowth-Kommunismus zu bezeichnen, erscheint mir gewagt, ist aber in gewisser Hinsicht müßig.[6]

Ausschlaggebend ist die Erkenntnis von Marx und Engels, dass das Kapital prinzipiell maßlos ist, danach streben muss, sich Mensch und Natur auf dem ganzen Erdball zu unterwerfen. Das sozialdarwinistische Prinzip, dass der Stärkere überlebt, des wachsen oder weichen, ist nicht bloß Ideologie, sondern beschreibt, wie der Markt funktioniert: Alle Unternehme:innen sind bei Strafe ihres Untergangs gezwungen, maximalen Profit zu erwirtschaften und nicht komplett für Yachten und Paläste zu verschwenden, sondern zu reinvestieren, in neue, bessere, größere, teurere Maschinen, um schneller, billiger und mehr zu produzieren und die Konkurrenz auszustechen. Das bedeutet stofflich, dass immer mehr Energie und Rohstoffe verarbeitet, immer neue Landstriche verwüstet werden müssen, um in der Konkurrenz zu bestehen. Diese Erkenntnis ist Grundlage jeder ernsthaften ökologischen Politik.

Naturschutz als randständiges Thema

Für die Linke war Ökologie kaum ein Thema, von Ausnahmen wie dem britischen libertären Sozialisten William Morris abgesehen. Zwar wirkten Anarchisten wie Gustav Landauer und rechte Sozialdemokraten wie August Forel und Alfred Grotjahn in der Lebensreformbewegung, die allerdings völkisch und rassistisch ausgerichtet war.[7] Deren Motto „Zurück zur Natur" war in erster Linie sozialdarwinistisch und eugenisch gemeint: die Moderne führe zum Verfall der Rasse und Vermehrung der Minderwertigen, deshalb sollten gesunde Ernährung und Bewegung, Freikörperkultur und traditionelle Heilmethoden statt Impfungen zur

3 Simon Schaupp, Stoffwechselpolitik. Arbeit, Natur und die Zukunft des Planeten, Frankfurt am Main 2024, S. 195.

4 Schaupp, S.189.

5 Kohei Saito, Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus, Frankfurt am Main 2016.

6 Saito, Systemsturz. Der Sieg der Natur über den Kapitalismus, München 2023

7 Peter Bierl, Grüne Braune. Umwelt-, Tier- und Heimatschutz von rechts, Münster 2014, S. 35ff.

Auslese der Besten beitragen. Die Promiskuität moderner Frauen trage zur Degeneration der Rasse bei, behauptete Landauer.[8] Er lehnte Klassenkampf ab, propagierte den Aufbau von Landkommunen als Strategie und Ziel und war Anhänger der sozialdarwinistischen Lehre von Silvio Gesell, wonach der Zins die Wurzel allen Übels sei, der die freie Konkurrenz verzerre. Forel und Grotjahn zählten zu den prominentesten Vertretern der Rassenhygiene.[9] Sie unterstützten 1908 zusammen mit Antisemiten und Rassisten die Gartenstadtbewegung, die Sozialdemokraten Paul und Bernhard Kampffmeyer saßen im Vorstand des Vereins.[10]

Morris war ein romantischer Antikapitalist, aber im Gegensatz zu deutschen Lebensreformern kein Reaktionär. In seinem utopischen Roman *News from Nowhere* (1890) entwarf er eine klassen- und staatenlose Gesellschaft auf agrarisch-handwerklicher Basis, in der die großen Städte zugunsten eines Netzes von kleineren Städten verschwunden sind und Arbeit als kreativer Prozess gestaltet ist, im Einklang mit der Natur auf der Basis des gemeinsamen Eigentums an den Produktionsmitteln.[11]

Die Agitation sozialistischer Parteien, die sich als marxistisch verstanden, verkürzte häufig die Warnungen von Marx und Engels vor der Maßlosigkeit des Kapitalismus auf individuelles Fehlverhalten, wonach Reiche gierig sind, parasitär, ein leistungsloses Einkommen beziehen und im Luxus leben. Das mag zutreffen, verfehlt jedoch den Kern der Sache. Aus dem Blick gerät, dass die bürgerliche Gesellschaft sich im Unterschied zu anderen Klassengesellschaften, etwa dem Feudalismus, dadurch auszeichnet, dass Herrschaft, Abhängigkeit und Ausbeutung keine persönlichen, durch Standeszugehörigkeit und Religion legitimierten Verhältnisse sind, sondern auf Verträgen basieren, die formal freie und gleiche Rechtssubjekte eingehen. Dabei werden die sozialen Unterschiede zwischen den Vertragspartnern ausgeblendet.

Kapitalismus beruht auf den anonymen Strukturen des Marktes und der Konkurrenz. Daraus ergibt sich ein stummer Zwang der ökonomischen Verhältnisse, wie Marx schrieb, dem alle unterliegen, aber nicht gleichermaßen. Der Unternehmer muss maximalen Profit erzielen, um in der Konkurrenz zu bestehen. Bei Lohnabhängigen geht es jedoch um die Existenz. Sie müssen Unternehmer finden, die ihre Arbeitskraft ausbeuten wollen. Unter der Oberfläche von Freiheit und Ungleich verbergen sich damit eine fundamentale Ungleichheit und Abhängigkeit, eine sachlich begründete Herrschaft sowie eine strukturell verankerte Ausbeutung, der die Lohnabhängigen unterliegen. Daran würde sich nichts ändern, wenn Kapitalisten sämtlichen Profit reinvestieren würden, statt einen Teil als persönlichen Reichtum abzuschöpfen.

Dieses Missverständnis ist wenig überraschend. Das Marxsche *Kapital* wurde nur von wenigen gelesen, selbst Intellektuellen und Parteiführern war das Werk zu kompliziert.[12] Morris etwa bekannte, es verwirre sein Gehirn. Man könnte anführen, dass andere Erkenntnisse von Marx und Engels ebenfalls ignoriert wurden. Für entscheidend halte ich aber nicht die Lektüre, sondern dass sich Linke darauf konzentrierten, materielles Elend zu bekämpfen, was angesichts der Bedingungen, unter denen viele Menschen ihr Dasein fristen, durchaus berechtigt war.

Marx und Engels hatten sowohl das materielle Elend als auch die Naturzerstörung im Blick. Marx registrierte den Raubbau, die Zerstörung der Bodenfruchtbarkeit und beharrte stets darauf, dass die Natur die Grundlage allen gesellschaftlichen Reichtums liefert. Engels hatte bereits 1844 den Kampf der Arbeiter:innen in England gegen die industrielle Verschmutzung und Vergiftung ihrer Wohnorte beschrieben. Man könnte von einer proletarischen Umweltpolitik sprechen oder von Ökologie als Klassenkampf. Der proletarische Schutz der Natur begann beim Menschen als Naturwesen, die Körper der Lohnabhängigen sind von Arbeitszeiten, Arbeitsbedingungen, Wohnungen und sanitäre Verhältnisse abhängig.[13] Linke Parteien wie SPD und KPD unterstützten die frühen Anstrengungen, Gebiete unter Naturschutz zu stellen, die Zerstörung von Wäldern oder die Verschmutzung und Vergiftung von Gewässern zu verhindern.

> „Der historischen Arbeiterbewegung fehlte es nicht generell an einem Umweltbewusstsein, aber die Felder der Erkenntnis des Problems waren anders gelagert als beim Bürgertum, und so überlappten sich die entsprechenden Aktivitäten nur selten",

kommentiert Ulrich Linse.[14] Im Vordergrund standen bessere Arbeits- und Wohnbedingungen sowie Erholungsmöglichkeiten. Die Arbeiter:innenbewegung kämpfte für einen besseren Lebensstandard und eine Konsumgesellschaft, verbunden mit Naturschonung, auch zum Schutz von Ressourcen. Der kritische Blick auf die Entwicklung der Produktivkräfte, von Maschinen und Technik, sowie die Steigerung der Warenproduktion und das Wachstum fehlte, schreibt er.

Die Umweltbilanz des Staatssozialismus

Gleiches lässt sich für den Staatssozialismus feststellen. Die Bolschewiki wiesen nach der Oktoberrevolution das erste Naturschutzgebiet aus, das wissenschaftlicher Forschung vorbehalten war. Lenin wie Stalin plädierten in den 1920er Jahren für Aufforstung, für Schutzgebiete und Behörden, die diese verwalten sollten.[15] In den 1960er Jahren existierten 150 Schutzgebiete mit einer Gesamtfläche von 20 Millionen Hektar, was etwa 60 Prozent der Fläche der Bundesrepublik entspricht.[16]

Damit war die Sowjetunion anfangs in Theorie und Praxis des Naturschutzes führend in der Welt. Es war das erste Land, das geschützte Gebiete auswies, um ökologische Gemeinschaften zu

8 Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus, zweite vermehrte und verbesserte Revolutionsausgabe, Berlin 1919, S. 117f.

9 August Forel, Über die Stellung der Sozialisten zu den Entartungsproblemen, in: Sozialistische Monatshefte, Heft 20, 1908, S. 1275, Peter Bierl, Unmenschlichkeit als Programm, Berlin 2022, S. 69, S. 96f.

10 Aufruf zur Gründung einer Gartenstadt, in: Archiv für Rassen- und Gesellschafsbiologie, München 1908, Heft 5/6, S.865ff.; Bernhard Kampffmeyer, Zur Gartenstadtbewegung, in: Sozialistische Monatshefte, 1905, Heft 11, S. 958ff.

11 William Morris, News from Nowhere and other Writings, London 1993.

12 Ein neuerer Fall ist Thomas Piketty, der erklärte, das Kommunistische Manifest reiche ihm als Lektüre.

13 Schaupp, S.54; Stefanie Hürtgen, Ökologie als Klassenkampf? Arbeit, Subjekt und Politiken der Erschöpfung, in: Valeria Bruschi /Moritz Zeiler (Hg.), Das Klima des Kapitals. Gesellschaftliche Naturverhältnisse und Ökonomiekritik, Berlin 2022, S. 93ff.

14 Ulrich Linse, Das Proletariat – Komplize ökologischer Zerstörung? in: Jost Hermand (Hg.), Mit den Bäumen sterben die Menschen. Zur Kulturgeschichte der Ökologie, Köln 1993, S. 120.

15 Stephen Brain, The Great Stalin Plan for the Transformation of Nature, Oxford 2010, S. 675.

16 Salvatore Engel-Di Mauro, Socialist States and the Environment. Lessons for Ecosocialist Futures, London 2021, S. 117.

studieren. Dort entstand die Idee, den Landverbrauch zu planen, was durch die Abschaffung des Großgrundbesitzes begünstigt wurde, und zerstörte Landschaften auf der Grundlage ökologischer Erkenntnisse wiederherzustellen.[17] Der Fokus lag wie bei westlichen Naturschutzbewegungen darauf, Landschaften und Wildtiere zu bewahren und, auch aus ökonomischen Gründen, mit Ressourcen sparsam umzugehen.[18]

Mit dem Kurs der forcierten Industrialisierung unter Stalin trat eine Wende ein.[19] Der erste Fünfjahresplan (1928-1932) setzte auf maximales Wachstum, insbesondere den Aufbau einer Schwerindustrie. Den Preis bezahlten die sowjetischen Bauern, deren Land zwangsweise kollektiviert wurde. Etwa 14 Millionen Menschen verhungerten, auch weil Getreide in den Westen exportiert wurden, um mit den Devisen Maschinen und Technik zu kaufen. Diese Tragödie wird heute als Genozid an den Ukrainer:innen fehl gedeutet und für die Begründung eines nationalen Opfermythos instrumentalisiert. Stalin hatte erklärt, da die Sowjetunion weder Kolonien ausbeuten könne noch westliche Kredite in Anspruch nehmen wolle, müssten die Bauern Opfer bringen.[20]

Unterm Strich ist die Umweltbilanz staatssozialistischer Staaten einschließlich Chinas vor der Wende zum Kapitalismus miserabel. Ikonographisch dafür stehen die Zerstörung des Baikalsees, die Braunkohleschwaden der DDR und die Atomkatastrophe von Tschernobyl 1986. Dem steht gegenüber, dass der ökologische Fußabdruck der Bevölkerung und der Ausstoß an Kohlendioxid weit hinter westlichen kapitalistischen Staaten rangierte, allerdings eher aus Mangel an Gelegenheit, dem geringeren Grad an industrieller Entwicklung.

Denn sozialistische Revolutionen fanden entgegen der Marxschen Theorie in Ländern statt, die bettelarm und vorindustriell-agrarisch geprägt waren (Russland, China, Kuba, Vietnam). Einige waren jahrzehnte- bis jahrhundertelang von europäischen Kolonialmächten ausgeraubt und von langjährigen Kriegen und Bürgerkriegen verwüstet worden. Zurecht trachteten kommunistische Parteien danach, das Überleben der Bevölkerung zu sichern und die Armut zu beseitigen, womit sie sehr erfolgreich waren.

Im Regelfall versuchten sozialistische Staaten eine eigene Schwerindustrie als Basis aufzubauen, um am Ende mehr Konsumgüter zu produzieren. Dabei konnten die staatssozialistischen Länder nicht die Länder des globalen Südens ausplündern, wie es westliche Staaten jahrhundertlang taten. Der Zugriff auf Rohstoffe, Nahrungs- und Futtermittel, die Sklaven und Kulis herstellten, blieben der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten verwehrt. Rechnet man Umweltschäden ein, die dadurch im globalen Süden entstanden, fällt die Öko-Bilanz im Systemvergleich für den Westen noch schlechter aus.

Der Beitrag kommunistischer Dissidenten

Allerdings entsprang die Fixierung auf eine nachholende Industrialisierung nicht bloß materieller Not, ihr lag eine Ideologie zugrunde, die bürgerliches Fortschrittsdenken übernahm. Die Steigerung der Produktivkräfte wurde zum Fetisch, der Westen zum Vorbild. Lenin rühmte den Taylorismus und deutsche Effizienz, etwa der Reichspost.

Dieses Denken hat seinen Ursprung in manchen Schriften von Marx und Engels, insbesondere dem *Kommunistischen Manifest,* aber auch in der Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg. Deren Chefideologe Karl Kautsky glaubte, die Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Maschinerie würde automatisch zum Sozialismus führen. Aus dem gemeinschaftlichen wie arbeitsteiligen Charakter der Produktion, der Zentralisation und Konzentration der Wirtschaft erwachse die Planung der Wirtschaft als objektive Notwendigkeit, was wiederum die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse unterminieren würde. In einer sozialistischen Gesellschaft würden sich Technik und Wirtschaft dann ohne die Beschränkungen, die sich aus der Profitlogik ergeben, zum Wohle der Menschheit entfalten.

Die kommunistischen Parteien teilten diese Perspektive mit dem großen Unterschied, dass sie wie alle radikalen Linken wussten, dass eine Revolution nicht von selbst kommt, sondern als politisch bewusster Akt organisiert und durchgekämpft werden muss. Im Anschluss daran war die Industrialisierung jedoch ihr großes Vorbild und Ziel. Jenseits des berechtigten Anliegens, die Armut zu überwinden, stellte das Konsummodell des kapitalistischen Westens stets das große und verlockende Vorbild dar, für Parteiführungen wie Bevölkerung gleichermaßen.

Der Systemwettstreit im Kalten Krieg würde nicht über Umweltschutz gewonnen, sondern über das Sortiment an Konsumgütern. Die SED lernte diese Lektion bereits durch den Aufstand von 1953, andere Aspekte mussten zurückstehen. Die Menschen, die sich um Umweltfragen sorgten, blieben stets eine kleine Minderheit, die Mehrheit war bereit, Umweltzerstörung zugunsten einer besseren Versorgung in Kauf zu nehmen, darüber bestand Übereinstimmung zwischen Staats- und Parteiführung und Bevölkerung.[21]

Eine Kritik des westlichen Konsums wäre der Mehrheit der DDR-Bevölkerung schwer zu vermitteln gewesen.[22] Dieses Urteil lässt sich auf die anderen staatssozialistischen Länder übertragen. Die Mahnungen des Club of Rome wurden im Osten wie im Westen ignoriert. Wachstum zur Steigerung des Lebensstandards, eng gefasst als Überfluss von Gütern und Dienstleistungen, war überall das Ziel. Ein sowjetisches Lehrbuch zur Politischen Ökonomie, in deutscher Übersetzung 1955 in der DDR veröffentlicht, bezeichnete stetiges und schnelles Wachstum als Ziel, um günstig Massenbedarfsgüter herzustellen. Der Übergang zum Kommunismus wurde daran gemessen, dass die Produktion wächst und „ein Überfluss an Konsumgütern" entstünde.[23]

Kommunistischen Dissidenten war bewusst, dass dieser Weg in die Katastrophe führt. Wolfgang Harich (1975) forderte einen Kommunismus ohne Wachstum, plädierte jedoch für eine globale sozialistische Ökodiktatur.[24] Kollektive Rücksichtnahme auf Naturzusammenhänge sei überlebensnotwendig, schrieb

17 Douglas R. Weiner, Models of Nature. Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia, Pittsburgh 1988, S. VIII.

18 Weiner, S. IX.

19 Weiner, S.2 34.

20 Lynne Viola/Viktor P. Danilov/Nikolai A. Ivnitskii/Denis Kozlov (Hg.): The War against the Peasantry 1927–1930. The Tragedy of the Soviet Countryside, New Haven 2005, S. 64.

21 Tobias Huff, Natur und Industrie im Sozialismus. Eine Umweltgeschichte der DDR, Göttingen 2015, S. 413.

22 Huff, S. 422.

23 Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Institut für Ökonomie, Politische Ökonomie. Lehrbuch, Berlin 1955, S. 438, S. 527, S. 623, S. 641.

24 Wolfgang Harich, Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Rome. Gespräche über Ökologie, Reinbek 1975.

Rudolf Bahro (1980). Er verlangte einen „Bruch mit der extensiven Wirtschaftsdynamik"; dafür sei eine „Kulturrevolution im Bewusstsein" notwendig, meinte Bahro ähnlich wie Marcuse.[25] Wachstum werde in der DDR „angebetet", rügte Robert Havemann (1982).[26] Er forderte, die Industrie in reichen Ländern zu schrumpfen und nur in armen Ländern weiter auszubauen. Havemann nahm damit eine sozialistisch-ökologische Degrowth-Perspektive vorweg.[27]

Die ökologische Frage in der westlichen Linken

Im Westen zählen die Frankfurter Schule und der US-amerikanische sozialistische Anarchist Bookchin zu den Pionieren eines ökologischen Bewusstseins in der Linken. Max Horkheimer hatte die moderne Viehhaltung bereits 1934 in scharfen Worten als „Tierhölle" und Basis der Ausbeutungspyramide verurteilt.[28] Er und Theodor Adorno analysierten in der *Dialektik der Aufklärung* (1944) ein Gewaltverhältnis zwischen Mensch und Tier sowie die Vorstellung des Menschen als Gegensatz zum Tier als „Grundbestand der westlichen Anthropologie".[29] Sie nahmen Erkenntnisse des ökologischen Feminismus vorweg, als sie schrieben, Männer hätten sich Frauen und Natur gleichermaßen als Jagdrevier und Beute unterworfen.[30]

In der Epoche des verklärten Wirtschaftswunders kritisierte Bookchin (1952) die Vergiftung von Menschen und Umwelt durch moderne Chemikalien in der Landwirtschaft und Nahrungsmittelherstellung lange bevor Rachel Carsons Werk ein Bestseller wurde.[31] Von Anfang an begriff Bookchin Umweltzerstörung als Resultat gesellschaftlicher Verhältnisse, wofür er den Begriff soziale Ökologie prägte, und führte bereits 1964 nahezu sämtliche Aspekte der Umweltzerstörung an: Luftverschmutzung, Bodenerosion, die Vergiftung des Wassers, die Folgen der Treibhausgase wie steigende Temperaturen, mehr extreme Wetterereignisse, schmelzende Polkappen, steigender Meeresspiegel und Ausdehnung von Wüsten. Die Umwelt sei im Weltmaßstab bedroht, warnte er.[32]

Marcuse stand unter dem Eindruck eines möglichen Atomkrieges und kritisierte die Konsumgesellschaft. Diese vertiefe Entfremdung und Knechtschaft und vollende die Integration der Arbeiter:innenklasse in die bürgerliche Gesellschaft. Dennoch existiere Elend trotz beispiellosem Reichtum fort und die enorme Produktivität führe zu wachsender Zerstörung. 1970 sprach er vor dem Hintergrund der neuen Protestbewegungen von einer neuartigen geschichtlichen Struktur der künftigen Revolution, die ein „neues Verhältnis zwischen Mensch und Natur – seiner eigenen und der äußeren Natur" entwickeln müsse.[33] Marcuse verstand wie Marx den Menschen als Naturwesen und dessen Umwelt als äußere Natur. Beide Naturen sind immer gesellschaftlich verändert und einer spezifischen Rationalität unterworfen, aktuell der instrumentalistischen des Kapitalismus, die sich bis in die menschliche Natur, in die Triebe, durchsetze.[34] Befreiung der Natur beinhalte, die Natur als Subjekt eigenen Rechts anzuerkennen, mit dem der Mensch in einem gemeinsamen menschlichen Universum lebt, die Wiederentdeckung ihrer lebenssteigernden Kräfte, der sinnlich-ästhetischen Qualitäten.[35]

Bemerkenswert sind Übereinstimmungen zwischen Bookchin und Marcuse. Beide waren marxistisch geprägt, blieben einer gesellschaftskritischen Haltung und einem radikalen Anspruch verpflichtet, suchten nach potentiellen revolutionären Kräften, wandten sich aber vom Marxismus-Leninismus ab. Sie kritisierten die staatssozialistischen Systeme in aller Schärfe als autoritär.

Sowohl Bookchin als auch Marcuse kritisierten eine Wissenschaft, die sich dem Verwertungsimperativ des Kapitals unterwirft. Damit habe Wissenschaft ihre kritische Dimension verloren und sei Herrschaftsinstrument geworden, monierte Bookchin.[36] Marcuse (1967) klagte die Verantwortung der Wissenschaftler für die Nutzung ihrer Erkenntnisse ein, statt im Bündnis mit der herrschenden Mächten zu verbleiben.[37] "Nicht weitere Naturbeherrschung, sondern die Wiederherstellung der Natur" wäre die Aufgabe.[38]

Zwar kritisierte Marcuse die instrumentelle Zurichtung von Wissenschaft, dem Irrationalismus, wie er sich in esoterischen Strömungen ausdrückt, hat er nie das Wort geredet, im Gegenteil. Das eigentliche Ziel von Wissenschaft sei nichts anderes "als die Bewahrung und Verbesserung menschlicher Existenz".[39] Seine Schlussfolgerung lautete:

> „Wissenschaft als menschliche Anstrengung bleibt die stärkste Waffe und das wirksamste Werkzeug im Kampf für eine freie und vernünftige Existenz".[40]

Bookchin hoffte, die Ökologie könne der Wissenschaft und der Philosophie ihren kritischen Impetus zurückgeben, sofern Ökologie nicht bloß die Beziehungen zwischen Lebewesen und Materie analysiere, sondern das "Gleichgewicht der Natur", die Harmonisierung von Mensch und Natur und das Überleben der Menschheit in den Blick nehme. Das sei möglich, weil Ökologie auf die "Souveränität der Natur über den Menschen und alle seine Aktivitäten" verweise.[41] Die Totalität der natürlichen Welt in all ihren Aspekten, den Kreisläufen und Wechselbeziehungen, verneine jeden menschlichen Anspruch auf "Herrschaft über den Planeten".[42]

---

25 Rudolf Bahro, Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Reinbek 1980, S. 220, S. 225.

26 Robert Havemann, Morgen. Die Industriegesellschaft am Scheideweg. Kritik und reale Utopie, Frankfurt am Main 1982, S. 52.

27 Havemann, S. 26.

28 Max Horkheimer (Heinrich Regius), Dämmerung, Zürich 1934, S. 132 f.

29 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung (1944), in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 3, Darmstadt 1998, S. 149.

30 Adorno / Horkheimer, S. 283, S. 285.

31 Bookchin, Lebensgefährliche Lebensmittel, Krailling bei München. Diese deutsche Übersetzung erschien im Hans Georg Müller Verlag, der das Lebensreformer-Publikum der Nachkriegsgesellschaft bediente, und von dem gleichnamigen vormaligen NS-Funktionär geleitet wurde. Man darf unterstellen, dass Bookchin der Zusammenhang unbekannt war.

32 Bookchin, Ecology and Revolutionary Thought (1964), Burlington 1988, S. 6f.

33 Marcuse, Natur und Revolution, in: ders., Konterrevolution und Revolte, Frankfurt am Main 1973, S. 72.

34 Marcuse, 1973, S. 73.

35 Marcuse 1973, S. 73f.

36 Bookchin 1988, S. 3.

37 Marcuse, Die Verantwortung der Wissenschaft (1967), in: Nachgelassene Schriften, Springe 2009, S. 131ff.

38 Marcuse 2009, S, 135.

39 Ebd., S.136.

40 Ebd., S. 136.

41 Bookchin 1964, S. 3f.

42 Bookchin 1964, S. 4.

Solche Formulierungen legen nahe, die Natur sei ein Subjekt oder es könne so etwas wie Gleichgewicht in der Natur geben, diese ist aber ein Ensemble aus belebten Wesen und unbelebter Materie, das sich fortwährend entwickelt und verändert. Obendrein erscheint die Menschheit insgesamt als Verursacher von Umweltzerstörungen, wenn Bookchin von der "Rache der Natur gegenüber dem menschlichen Parasitismus" schreibt.[43] Solche Bemerkungen finden sich sonst bei misantophischen Ökologen, allerdings zählte Bookchin zu den ersten, die sich kritisch mit solchen Strömungen auseinandergesetzt haben. Insofern sind solche Passagen in seinen frühen Beiträgen eher als Ausdruck einer Suchbewegung zu verstehen.

Im Gegensatz zu reaktionären Naturschützern und Ökologen beharrten sowohl Bookchin als auch Marcuse darauf, dass moderne Technik eine Chance auf Befreiung insofern enthält, als individuelle Entfaltung voraussetze, dass die notwendige Arbeitszeit drastisch reduziert wird.[44] Computer und Automatisierung hätten dieses Potenzial, schrieb Bookchin; die Anarchisten seien berufen, dieses zu verwirklichen.[45]

Marcuse betonte, dass Technik keineswegs neutral, sondern als Herrschaftsinstrument genutzt werde.[46] Befreiung der Natur bedeute aber kein Zurück zu einem vortechnischen Zustand, sondern eine andere Verwendung der Errungenschaften der Zivilisation.[47] In seinen letzten Vorträgen erklärte Marcuse, dass die Entwicklung der Produktivkräfte unter kapitalistischen Verhältnissen unter dem Prinzip produktiver Destruktion stattfinde und deshalb die Umwelt zerstöre. Andererseits liefere der technische Fortschritt die Bedingung für Emanzipation, insofern die Notwendigkeit menschlicher Arbeit reduziert werde und freie schöpferische Zeit gewonnen werde.

Die individuelle Emanzipation als Ziel gesellschaftlicher Veränderung setzten Bookchin und Marcuse einem kollektivistischen Verständnis entgegen, wie es sowohl im Marxismus-Leninismus als auch in Teilen des Linksradikalismus oder Anarchismus zu finden ist. Ausschlaggebend seien Selbsttätigkeit und Selbstorganisation, die Entwicklung des Individuums im Prozess der Befreiung, während hinter den Begriffen der Marxisten-Leninisten wie Massen- oder Klassenbefreiung schon die künftige Herrschaft einer Elite durchscheine, warnte Bookchin.[48] Die Betonung individueller Entfaltung jenseits der uniformen Warenwelt fundierte die Kritik an der Konsumgesellschaft, die Marcuse in Der eindimensionale Mensch (1962) unternahm, einem Werk, dass die antiautoritären Strömungen der Neuen Linken inspirierte.

Abschied vom Proletariat

Gemeinsam war beiden auch, dass sie die Perspektive einer proletarischen Revolution in der Tradition des Anarchosyndikalismus wie des Marxismus verwarfen. Unterdrückung finde in der Gegenwart „aus einer Position der Stärke" heraus statt, gestützt auf eine „überwältigende Leistungsfähigkeit und eines sich erhöhenden Lebensstandards", befand Marcuse.[49] Zwar seien Bourgeoisie und Proletariat „noch immer die grundlegenden Klassen" der Gesellschaft, scheinen aber nicht mehr die Träger von Umwälzung zu sein, ihr Interesse sei der Erhalt des Status quo.[50] Marcuse ging von einer „Unterbindung sozialen Wandels" im Einverständnis von Kapital und organisierter Arbeiter:innenbewegung in der Konsumgesellschaft aus.[51]

Vom falschen zum wahren Bewusstsein gesellschaftlicher Verhältnisse würden Menschen nur gelangen, wenn ein Bedürfnis entstehe, diese Lebensweise zu verändern. Genau dieses Bedürfnis jedoch unterdrücke die Gesellschaft durch immer mehr Güter; gerade darin sah Marcuse den „totalen Charakter der fortgeschrittenen Industriegesellschaft".[52]

Die enorm gesteigerte Produktivität erlaubte die massenhafte Produktion von vergleichsweise billigen Konsumgütern, wodurch die Masse der Bevölkerung in Europa und Nordamerika der absoluten Armut entrinnen konnte. Bookchin und Marcuse schlossen daraus, die Arbeiter:innenklasse könne nicht mehr das historische Subjekt einer Überwindung des Kapitalismus sein. Der französische Ökosozialist André Gorz prägte dafür später die Formel „Abschied vom Proletariat".

Der Vorzug aller drei Denker ist, dass sie dieses Faktum zur Kenntnis nahmen, statt wie das Gros der Linken aus einer „relativen Armut", relativ im Verhältnis zum gesellschaftlichen Reichtum, weiterhin Revolutionshoffnungen abzuleiten. Bookchin, Marcuse und Gorz gingen stattdessen von den realen Zuständen aus, den materiellen und den Bewusstseinsformen, und suchten nach neuen Wegen.

Die Vertreter der kritischen Theorie hatten solche Hoffnungen schon früher angesichts des Nationalsozialismus und der Shoah begraben. Gestützt auf Umfragen hatten Erich Fromm und Hilde Weiß bereits 1930 gewarnt, die Lohnabhängigen würden den Faschismus nicht stoppen. Zwar leisteten Arbeiter:innen und radikale Linke den entschiedensten Widerstand, viele erwiesen sich jedoch als Mitläufer und willige Helfer. Horkheimer und Adorno gingen deshalb davon aus, dass radikale Theorie sich nicht mehr auf eine entsprechende Praxis beziehe. Mangels revolutionärem Subjekt wäre Gesellschaftskritik bloß noch eine Art „Flaschenpost", eine Botschaft für vielleicht bessere Zeiten. Diese pessimistische Haltung findet sich bei Marcuse ebenfalls, der allerdings stets mit Hoffnung und Sympathie neue soziale Bewegungen analysierte, ihr radikales Potenzial, aber auch ihre Widersprüche.

Er schrieb von „Hoffnungslosigkeit" in Bezug auf radikale Veränderungen, es bleibe lediglich die politisch ohnmächtige Verweigerung.[53] Der Arbeiter:innenklasse und ihren Organisationen bescheinigte er, in den gesellschaftlichen Status Quo integriert zu sein. Anstelle eines revolutionären proletarischen Bewusstseins zeigten die meisten Arbeiter ein „Angestelltenbewusstsein". Radikale Gesellschaftskritik sei auf ein „hohes Abstraktionsniveau zurückgeworfen", es existiere kein Boden, wo Theorie und Praxis zusammenkämen.[54] Zwar machte Marcuse unterhalb ei-

43 Bookchin 1964, S. 4.

44 Marcuse, Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technik (1941), in: ders., Schriften, Band 3, Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941, Springe 2004, S. 286ff.

45 Bookchin 1988, S. 21.

46 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1964, S. 12ff, S. 16, S .18.

47 Marcuse 1964, S. 73f.

48 Bookchin 2004, S. 10.

49 Bookchin 2004, S. 12.

50 Marcuse 1964, S. 15.

51 Ebd., S. 14.

52 Ebd., S. 16.

53 Ebd., S. 266.

54 Ebd., S. 15.

ner „konservativen Volksbasis“ noch Außenseiter aus, deren Opposition zwar revolutionär sei, nicht aber ihr Bewusstsein.[55]
In den 1960er-Jahren setzte Marcuse auf die Studenten- und Bürgerrechtsbewegungen sowie antikoloniale Kämpfe. Mitte der 1970er-Jahre warf Marcuse der Neuen Linke vor, den Kontakt zur gesellschaftlichen Realität verloren zu haben.[56] Er hoffte nun auf die Frauen- und Friedens- sowie die Ökologiebewegung, die nicht den Klassenkampf im traditionellen Sinn, sondern in seinen Augen eine existentielle Revolte darstellten. Zugleich warnte er vor Tendenzen, die wir heute als Hippietum und Esoterik identifizieren würden, etwa einer verabsolutierten Innerlichkeit oder einer „Politik in der ersten Person“. Die Konsumgesellschaft trage dazu bei, dass die Rebellion nur von kleinen Gruppen getragen werde, stets von Verzweiflung und Eskapismus bedroht. Marcuse verband dabei die Frage der Emanzipation mit der Erfahrung von Faschismus und Shoah. Das Ziel radikaler Veränderung müsse neu definiert werden, es müssten neue Menschen entstehen, „die weder physisch noch geistig in der Lage sind, ein neues Auschwitz zu erfinden“.[57]
Bookchin war als Jugendlicher im Jugendverband der US-amerikanischen KP organisiert, bevor er die Partei 1939 aus Protest gegen die stalinistischen Schauprozesse verließ und sich der trotzkistischen *Socialist Workers Party* anschloss. Er war aktiver Gewerkschafter in der Autoindustrie und in einer Gießerei in New Jersey, wandte sich aber 1947 wegen ihrer sektiererischen Haltung von den Trotzkisten, aber auch vom Marxismus insgesamt ab. Fortan sah er in Marx (wie fast alle Anarchist:innen) nur noch den Begründer eines autoritären Sozialismus. Erst in den 1990er-Jahren entwickelte er wieder eine positivere Haltung gegenüber Marx und lobte insbesondere dessen ökonomische Analysen.
Die großen proletarischen Erhebungen der Vergangenheit seien von Menschen getragen worden, die zwischen Dorf und Stadt, Landwirtschaft und Industrie standen, die aus zerfallenden ländlichen Strukturen kamen und das neue Leben in der modernen Industriestadt als Schock empfanden, analysierte Bookchin. Diese Menschen – und nicht das voll entwickelte Industrieproletariat - seien Träger von revolutionären Bewegungen wie der Pariser Commune 1871, des Petrograder Sowjets 1917 und des spanischen Anarchosyndikalismus bis 1939 gewesen. Im Zuge der Industrialisierung sei diese sozialrevolutionäre Basis verschwunden. Das Proletariat sei psychologisch und materiell Teil jenes Systems geworden, das es nach Marx umwälzen sollte. Der proletarische Sozialismus sei verkommen zu einer institutionalisierten Bewegung für die Mobilisierung industrieller Arbeitskraft, beschränkt auf ökonomistische Ziele.[58]
Die Ausführungen erinnern an eine Prognose von Marx, der schrieb:

> „Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt.“[59]

Das wachsende Umweltbewusstsein deutete Bookchin als Chance für den Anarchismus, sofern dieser sich erneuerte. Es gelte, klassische Positionen der veränderten Lage anzupassen. Denn die Ziele des Anarchismus – direkte Demokratie, dezentralisierte Gesellschaft und “humanistische Technologie” - seien Voraussetzung dafür, um die Umweltkatastrophe abzuwenden, für menschliches Überleben überhaupt. Um 1979 war sein Optimismus in Bezug auf die Neue Linke verflogen: eine revolutionäre Opposition existiere in Nordamerika und Europa nicht mehr, allenfalls dogmatische Echos, die Arbeiterbewegung sei tot.[60] Er bezog sich nun auf die Ökologie-, Frauen- und Friedensbewegung als klassenübergreifende Phänomene, formulierte jedoch wie Marcuse einen Vorbehalt, als er schrieb, eine gut fokussierte und libertäre politische Bewegung müsse sich daraus erst noch entwickeln.[61]
Der Kapitalismus würde gewiss nicht ohne den Kampf der Arbeiter:innen überwunden, allerdings seien breitere, außerparlamentarische, lokal verankerte Bewegungen entscheidend, erklärte Bookchin.[62] Es werde keine soziale Revolution ohne das Proletariat geben, aber eine solche werde nicht mehr als proletarische Revolution stattfinden, unter Führung der Arbeiter:innenklasse, sondern als Folge einer weit reichenden Unzufriedenheit mit allen Aspekten der kapitalistischen Gesellschaft.
Fest stand für Bookchin, dass der Kapitalismus aufgehoben werden muss, um eine freie Gesellschaft aufzubauen, die die ökologische Zerstörung des Planeten aufhalten könnte. Darin unterschied er sich von Strömungen des Anarchismus, die den Egoismus verherrlichten oder wie Proudhon lediglich den Zins abschaffen wollten. Bookchin kritisierte den französischen Klassiker als Reaktionär und Antisemiten. Zeitweise engagierte sich Bookchin bei den US-Grünen, die sich jedoch zu einer bürgerlichen Partei entwickelten, zuletzt brach er mit dem Anarchismus, nachdem er eine fulminante Kritik am „Lifestyle-Anarchismus“ formuliert hatte. Zu den Differenzen zählten sein Beharren auf theoretischer Klarheit, verbindlicher Organisierung und sogar Beteiligung an kommunalen Wahlen, während er in frühen Schriften noch die Spontanität gefeiert hatte.
Als Ideal skizzierte er eine Kommune als politische, ökonomische und soziale Einheit, ähnlich wie Peter Kropotkin, in dessen anarchokommunistischer Tradition er stand. Allerdings neigten beide dazu, mittelalterliche und antike Städte als Vorbilder zu idealisieren. Klar war für Bookchin, dass das private Eigentum an Produktionsmitteln aufgehoben werden musste zugunsten der Kommunen. Diese wiederum sollen untereinander vernetzt sein, aber sich nahezu selbst versorgen, mit Energie, einer Landwirtschaft, die auf Gartenbau fokussierte, sowie kleinen Fabriken.
Gorz ging davon aus, dass sich der Kampf für den Sozialismus nicht mehr mit dem Elend begründen ließ:

> „In den hochentwickelten Ländern hat die Ablehnung der Gesellschaftsordnung ihre natürliche Grundlage verloren. Solang

55 Ebd., S. 267.

56 Marcuse, Scheitern der Neuen Linken? in: ders., Zeitmessungen. Drei Vorträge und ein Interview, S. 159ff.

57 Marcuse, Ökologie und Gesellschaftskritik (April 1979), in: Marcuse, Nachgelassene Schriften, Band 6: Ökologie und Gesellschaftskritik, herausgegeben von Peter-Erwin Jansen, Springe 2009, S. 176.

58 Bookchin, Introduction to the First Edition (1970), in: ders., Post-Scarcity Anarchism, 2004, S. XVII; Bookchin, The Spanish Anarchists. The Heroic Years 1868-1936, Oakland/Edinburgh 1998, S. 281f.

59 Marx, Das Kapital, Band 1, S. 765.

60 Bookchin, Toward an Ecological Society, Montreal 1980, S. 11ff.

61 Bookchin, Introduction to the Second Edition (1985), in: Post-Scarcity Anarchism, 2004, S. XXVII.

62 Bookchin 1998, S. 285.

die große Mehrzahl der Bevölkerung im Elend lebte, d.h. solange ihr alles Lebensnotwendige vorenthalten wurde, mochte sich die Notwendigkeit eines revolutionären Umsturzes von selbst verstehen. Die Proletarier und armen Bauern mussten nicht wissen, wie die neue Gesellschaft aussehen sollte, um sich gegen die herrschende Ordnung aufzulehnen: das Schlimmste war die Gegenwart; sie hatten nichts zu verlieren.“[63]

Zwar existiere Armut immer noch, ein Fünftel der Bevölkerung in Frankreich und den USA sei betroffen, aber diese Gruppe sei nicht homogen, nicht repräsentativ für ihre Klasse, sondern auf bestimmten Gegenden und Schichten verstreut.[64]

Der Kapitalismus sei zwar unfähig, wesentliche Probleme zu lösen, bearbeite sie aber auf seine Art, durch Zugeständnisse und Verschleierungen, die ihn sozial erträglich machen sollen.[65] Notwendig sei eine positive, umfassende Alternative zu formulieren sowie „vermittelnde Ziele“, die den Sinn und Inhalt einer radikalen Veränderung heute schon greifbar machen. Die Frage Reform oder Revolution sei überholt, es ginge um die Möglichkeit „revolutionärer Reformen“, die auf eine radikale Umwandlung zielen.[66] Ähnliche Vorstellungen formulierten etliche Theoretiker zumal nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus 1989/91, etwa Joachim Hirsch unter dem Stichwort „radikaler Reformismus“.

Der Vorzug von Gorz ist meiner Meinung nach, dass er eine Trennungslinie zieht: Reformen sind dann reformistisch, das heißt nicht mehr radikal oder revolutionär, wenn sie sich den Möglichkeiten des Systems und seiner Politik unterordnen. Das entspricht der Erfahrung mit sozialistischer, sozialdemokratischer oder grüner Regierungspolitik, die sich stets daran orientiert, die Kapitalverwertung zu fördern.

Das als Verrat zu brandmarken wäre falsch. Wenn die Kräfteverhältnisse es nicht zulassen, den Kapitalismus zu überwinden, läuft jede Regierungsbeteiligung darauf hinaus, die Rolle des ideellen Gesamtkapitalisten auszufüllen. Mit dem Begriff ist gemeint, dass der Staat autonom agiert, nicht als Werkzeug der herrschenden Klasse, sondern um die langfristigen Grundlagen der kapitalistischen Verwertung zu sichern. Jede linke Regierungspartei bleibt an die gelingende Kapitalverwertung gekettet, aus der die finanziellen Mittel für Reformen herrühren müssen. Obendrein hat das Kapital viele Möglichkeiten, eine linke Regierung zu ruinieren. Es muss nicht immer ein blutiger Putsch sein wie in Chile 1973, der dem PCI-Generalsekretär Enrico Berlinguer vor Augen stand, als er eine Zusammenarbeit mit der Christdemokratie, den historischen Kompromiss, vorschlug. Es reichen schon Kapitalflucht, die Schließung von Betrieben oder ein Investitionsboykott oder wie im Fall des vermeintlichen „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ in Venezuela der Verfall der Weltmarktpreise für Erdöl.

Ein angepasster Reformismus schließe alle Forderungen aus, die mit dem Erhalt des Systems unvereinbar sind, schrieb Gorz. Hingegen sei eine Reform „nicht unbedingt“ reformistisch, wenn sie sich an dem orientiert, „was möglich gemacht werden muss, um menschliche Bedürfnisse und Ansprüche zu erfüllen“.[67] Bookchin zitierte den französischen Situationisten Guy Debord, wonach der Alltag der Maßstab für alles ist, für die Erfüllung oder nicht-Erfüllung menschlicher Beziehungen, den Gebrauch, den wir von unserer Zeit machen. Ziel einer Revolution müsse darum die Befreiung des Alltags sein, der Einzelne sich mit der Revolution identifizieren, nicht davon überwältigt werden.[68]

Für Gorz und Marcuse hatte Bookchin in seiner anarchistischen Phase nur Polemik übrig und schimpfte sie ideologische Obskuranten und Dilettanten. Er warf ihnen vor, die Ökologiebewegung mit überholten marxistischen Konzepten, die auf traditionellen Klassenkampf und die Arbeiterbewegung orientierten, zu verwirren.[69] Er ignorierte ihre wertvollen Beiträge ebenso wie Gemeinsamkeiten.

Unter dem Eindruck des Ölpreisschocks von 1973 und der Wirtschaftskrise, die Gorz auf Überakkumulation und Überproduktion sowie eine Verteuerung infolge einer Erschöpfung der Rohstoffe zurückführte, plädierte er für einen Degrowth-Sozialismus.[70] Eine künftige dezentral und selbstverwaltet organisierte Gesellschaft müsse entsprechende Werkzeuge und Technik entwickeln; den die unter kapitalistischen Verhältnissen entwickelten Produktivkräfte trügen die “Matrix der hierarchischen Sozialbeziehungen”.[71] Dabei bezog er sich auf den mexikanisch-jugoslawischen Theoretiker Ivan Illich und dessen Technikkritik.[72] Ausführlich beschäftigte er sich mit einer Energiegewinnung aus Wasser, Sonne, Wind, Erdwärme und Wärmepumpen.[73]

Die Neue Linke und die ökologische Frage

Wie klar manchen Linken die Dimension der Umweltzerstörung war, zeigen Texte, die zum Teil noch vor dem Bericht des Club of Rome entstanden. Eine Gruppe afroamerikanischer Linker aus Kalifornien benannte 1970 den Zusammenhang zwischen kapitalistischer Verwertung, Wachstumszwang und Umweltschutz. Zugleich warnte das Kollektiv vor dem Malthusianismus, der in der Umweltbewegung en vogue war, rügte das Greenwashing und die Abwälzung der Kosten der Umweltzerstörung auf die Bevölkerung.[74] Die Alternative wäre eine sorgfältige Planung, wie das Land, die Ressourcen und die Technik eingesetzt werden, die Herstellung langlebiger Gebrauchsgüter, Sonnenenergie sowie kleine weitläufig angelegte Städte anstelle der modernen Megacities.

Elisabet und Tor Inge Romören (1972) aus Norwegen zählten zu den ersten, die darauf verwiesen, dass Marx einen gestörten Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur kritisierte, der durch die Warenproduktion verursacht werde.[75] Damit widersprachen

63 André Gorz, Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus, Frankfurt am Main 1967, S. 7.

64 Gorz 1967, S. 7f.

65 Ebd., S. 10.

66 Ebd., S. 11.

67 Ebd.,, S. 12 .

68 Bookchin 2004, S. 10.

69 Bookchin 1980, S.1 6ff., S. 288ff.

70 Gorz, Ökologie und Politik. Beiträge zur Wachstumskrise, Reinbek 1977, S. 20f., S. 23, S. 26, S. 43; Gorz, Ökologie und Freiheit. Beiträge zur Wachstumskrise 2, Reinbek 1980, S. 27, S. 44.

71 Gorz 1977, S. 134; Gorz 1980, S. 18ff., S. 101.

72 Gorz 1977, S. 28ff.

73 Gorz 1980, S. 101ff.

74 Schwarzes Kollektiv, Ökologie und Macht, in: Hans Magnus Enzensberger / Karl Markus Michel (Hg.), Ökologie und Politik oder Die Zukunft der Industrialisierung, Kursbuch 33, Oktober 1973, S.115ff.

75 Elisabet Romören/Tor Inge Romören, Marx und die Ökologie, in:

sie dem Marxisten Alfred Schmidt, der Marx als Produktivisten bezeichnete, der die Entwicklung der Produktivkräfte und die Herrschaft des Menschen über die Natur gefeiert habe. Schmidt nahm dieses harsche Urteil erst 1993 in einer Einführung zu einer deutschen Neuausgabe seines Werkes zurück.[76]

Hingegen monierten Elisabet und Tor Inge Romören Versäumnisse sozialistischen Denkens und rügten die Ignoranz linker Gruppen, die die politische Relevanz der Umweltfrage leugneten, umgekehrt wandten sie sich gegen Umweltgruppen, die marxistische Theorie verwarfen und Mystifikationen anheimfallen würden. Insbesondere kritisierten sie den Ökomalthusianismus des Linksliberalen Paul Ehrlich sowie die Vorstellungen einer kapitalistischen Gleichgewichtsökonomie.

Sie erinnerten daran, dass Marx nicht von der Natur als solcher spreche, was ein Unding sei, weil der Mensch sich zur Natur verhalte, indem er sie aneigne, sie zu seinen Zwecken bearbeite und dabei verändere, ebenso sich selbst, seinen Körper, sein Bewusstsein und die Gesellschaft. Insofern sei jede Naturerkenntnis gesellschaftlich geprägt.

Der Kopf der Situationisten, Guy Debord, widmete der Umweltfrage einen Aufsatz unter dem Titel *Der kranke Planet"*(1971), in dem er festhielt, dass es nicht mehr bloß um ästhetische Qualitäten gehe, die es einmal gegeben haben soll, wie er kritisch hinzusetzte. Die zunehmende Zerstörung sei „zur alles entscheidenden Frage nach der schieren Möglichkeit des materiellen Fortbestandes einer Welt geworden, die eine solche Zerstörung hervorbringt."[77]

In Deutschland publizierte Hans Magnus Enzensberger 1973 einen Essay, in dem er die Ökologiebewegung als „trübes und begriffsloses Durcheinander" rügte, getragen von einer bornierten Mittelklasse, die stets Gefahr liefe von Unternehmen manipuliert zu werden. Den Club of Rome attackierte er als Beispiel für solche Instrumentalisierung.[78] Er kritisierte apokalyptische Vorstellungen, den Malthusianismus und die Vorstellung, wir säßen alle in einem Boot, seien unterschiedslos gleichermaßen für die Zerstörung verantwortlich und den Folgen ausgesetzt.[79] Die Umweltkrise werde vielmehr den Mangel wieder auf die Tagesordnung setzen und dazu führen, „daß die Klassenlage über Leben und Tod eines Individuums entscheidet".[80]

Denn Enzensberger war die Gefahr bewusst, wenn er von einer bevorstehenden Katastrophe schrieb, die der Losung Sozialismus oder Barbarei einen neuen Sinn verleihe. Offen war für ihn schon, ob die bereits angerichteten Zerstörungen überhaupt noch rückgängig gemacht werden könnten.[81] Der Zusammenhang mit der kapitalistischen Produktionsweise war für ihn offensichtlich, allerdings verkomme diese Erkenntnis in der Linken zur hohlen Phrase, wenn daraus keine Konsequenzen gezogen würden. Denn die Umweltkrise sei eine „Störung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur" als Folge kapitalistischer Warenproduktion, diese aber in staatssozialistischen Ländern keineswegs überwunden, weil dort Warenproduktion und Lohnarbeit fortbestünden.

Enzensberger rügte die Vorstellung, eine befreite Gesellschaft werde eine des Überflusses sein, wobei er insbesondere Marcuse attakkierte.[82] Bürgerliche Ökologen hätten den Linken die Erkenntnis voraus,

> „daß jede absehbare Zukunft dem Reich der Notwendigkeit, nicht dem der Freiheit angehört und daß jede künftige politische Theorie und Praxis, auch die der Sozialisten, sich nicht mit dem Problem des Überflusses, sondern mit dem des Überlebens konfrontiert sieht".[83]

Fassen wir die Beiträge zusammen, so ergibt sich, dass zu Beginn der 1970er-Jahre in der radikalen Linken eine umfassende Vorstellung der sich abzeichnenden Umweltkatastrophe vorhanden war. Die Autor:innen zogen daraus Konsequenzen, die zentrale Vorstellungen des sozialistischen Anarchismus wie des Marxismus über den Haufen warfen: die privilegierte Rolle des Proletariats als revolutionärem Subjekt, die Vorstellung einer befreiten Gesellschaft auf der Grundlage materiellen Überflusses, der von den Produktivkräften, die das Kapital entwickelt hatte, geschaffen würde. Autor:innen, die Wirtschaftswachstum als zerstörerisch verwarfen, nahmen den Gedanken eines Degrowth-Kommunismus vorweg.

Solche Positionen blieben innerhalb der Linken randständig und wurden angefeindet. Weder die kommunistischen Parteien in Ost und West noch die Neue Linke übernahmen solche Positionen, auch nicht die antiautoritären Strömungen, die sich auf die Kritische Theorie, den italienischen Operaismus oder den Anarchismus bezogen.

Zwar beteiligten sich in Westdeutschland manche marxistisch-leninistischen ebenso wie operaistische oder autonome Gruppen in den 1970er-Jahren an der Anti-AKW-Bewegung, ohne allerdings den Kern der ökologischen Frage zu begreifen. Dass Produktivkräften ein destruktives Potenzial innewohnen kann, wurde vielfach nicht begriffen, wenn nicht gar geleugnet. Verbreitet war die Haltung, die Gefahr resultiere lediglich aus der Nutzung zu Profitzwecken. Wie lange solche Ignoranz vorhielt, demonstrierte Jürgen Elsässer, als er 1994 - damals noch Protagonist einer radikalen antideutschen Linken - erklärte, Atomanlagen und gentechnische Manipulation wären in Arbeiterhand ein Segen für die Menschheit.

Nach dem Scheitern der Neuen Linken schlossen sich viele den Grünen an und wandten sich von einer gesellschaftskritischen Haltung ab. Rudi Dutschke unterstützte den rechten Flügel, etwa die Bremer Grüne Liste, während er kommunistische Gruppen von den Grünen ausschließen wollte, denen er nicht zu Unrecht Sektierertum und autoritäres Verhalten vorwarf. Dabei fand sich Dutschke, der bereits zuvor die „nationale Frage" betont hatte, an der Seite von ausgesprochenen Ökofaschisten wie Baldur Springmann wieder.[84]

Rudolf Bahro, aus der DDR ausgebürgert, war in der BRD anfangs eine Bezugsperson für ökologische Marxisten, schwenkte aber ins esoterische und ökorechte Lager ab. Bereits in seinem Buch *Alternative* (1977) hatte er marxistisch-leninistische Vor-

Enzensberger / Michel, 1973, S. 175ff.

76 Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main 1960; Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Hamburg 1993.

77 Guy Debord, Der kranke Planet (1971), in: Kosmoprolet, Heft 6, 2022, S. 106ff.

78 Hans Magnus Enzensberger, Zur Kritik der politischen Ökologie, in: Enzensberger/Michel 1973, S. 6ff., S. 11ff.

79 Enzensberger, S. 16ff., S.29, S. 33f.

80 Ebd., S. 37.

81 Ebd., S. 12, S. 16.

82 Ebd., S. 27.

83 Ebd., S. 27f.

84 Rudi Dutschke, Von der Schwierigkeit ein Deutscher zu sein (1977), in: ders., Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren, herausgegeben von Gretchen Dutschke-Klotz, Helmut Gollwitzer und Jürgen Miermeister, Reinbek 1980, S. 190ff.

stellungen von Basis und Überbau, Sein und Bewusstsein mit Naturromantik vermischt. Immerhin bezog er den Begriff Kommune noch empathisch auf die Pariser Commune von 1871, fortan meinte er damit esoterische Landkommunen.
Andere Protagonisten, etwa aus den Reihen des Kommunistischen Bundes Westdeutschland (KBW), aber auch des autonomen Revolutionären Kampfes um Joschka Fischer, legten ihren Radikalismus ab. Sie verfochten die Linie eines ökologisch modernisierten Kapitalismus und setzten sich im Bündnis mit anderen bürgerlichen und christlichen Kräften in der Grünen Partei 1989 endgültig durch.
Damit schieden die Grünen als politische Kraft, die die Umweltzerstörung an den Wurzeln bekämpft, aus. Die Wachstumskritik, ohnehin eher ein Schlagwort, wurde über Bord geworfen. Als Regierungspartei in Kommunen, Ländern und Bund sprachen die Grünen von „qualitativem" oder „nachhaltigem" Wachstum. Entscheidend ist, dass die Grünen dazu beitragen, den stofflichen Gesamtumsatz immer weiter zu steigern, wie ihr Wirtschaftsminister Robert Habeck in der Ampel-Koalition vorführt.
Eine Ausnahme stellten der Kommunistische Bund (KB) oder der AK Politische Ökologie in Hamburg dar, die sich an der Anti-AKW-Bewegung beteiligten. Aus der Z-Fraktion, einer Abspaltung des KB, die sich den Grünen anschloss, ging eine ökomarxistische Strömung hervor, die bis Ende der 1980er-Jahre die Partei beeinflusste und dann verließ.[85] Zwei führende Köpfe dieser Richtung, Thomas Ebermann und Rainer Trampert, veröffentlichten 1984 zwölf Thesen zur ökologischen Krise und gesellschaftlichen Umwälzung, die den damaligen Erkenntnisstand gut zusammenfassen und bis heute taugen.[86]
Demnach ist die Logik des Kapitals die wesentliche Ursache dafür, dass die natürlichen Lebensgrundlagen zerstört werden. Der Realsozialismus zeige allerdings, dass eine bestimmte Überwindung des Kapitalismus keine Lösung bringt. Notwendig seien vielmehr einschneidende Veränderungen in der Produktion und damit den Konsumgewohnheiten der Mehrheit in den Metropolen. Auch die Emanzipation in der Dritten Welt erfordere ein anderes Konsummodell im Norden.
Von jeder künftigen Gesellschaft seien „Momente des bewussten Verzichts und Abschied von liebgewonnen Gewohnheiten" notwendig, „um andernorts menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, um aufgehäufte Schäden abzutragen und um Unwägbarkeiten/Zerstörungen, die im Produktionsprozeß anfallen, zu verhindern". Das bedeute nicht allgemeinen Verzicht, sondern Ausgleich, Abschaffung des Reichtums der Wenigen, eine gerechte Verteilung sowie ein Ende der Produktion sinnloser Güter.
Gleichzeitig wandten sie sich gegen jene, die einseitig Verzicht forderten und eine agrarisch-handwerkliche Gesellschaft anpriesen. Solche reaktionären Ideen hegten nicht bloß rechte Umweltschützer wie Herbert Gruhl, sondern auch ökosozialistische Zirkel um Saral Sarkar oder Ökofeministinnen wie Maria Mies und Vandana Shiva. Die kleine Gruppe um Sarkar pflegte einen expliziten Antimarxismus, vor allem weil sie eine vermeintliche Überbevölkerung an die Wand malten.[87]

Rücksichtsvoller Umgang mit der Natur und dem eigenen Körper sei nur möglich, wenn die materielle Not überwunden ist. Darum müsse es weiterhin industrielle Produktion und Eingriffe in die Natur geben, hielten Ebermann und Trampert dagegen. In Anknüpfung an Marcuse und Agnes Heller beharrten sie darauf, dass Bedürfnisse, jenseits eines physischen und psychischen Minimums, gesellschaftlich geprägt und damit veränderbar sind. Es erinnert an Morris, wenn sie kreatives Arbeiten als Bedürfnis und Inhalt einer nachkapitalistischen Gesellschaft bezeichneten: „Sowenig wie die Produktivität ist die freie Zeit das alleinige oder bestimmende Maß des gesellschaftlichen Reichtums."[88]

Globalisierungskritik und ökologischer Marxismus

Der Zusammenbruch des Staatssozialismus sowie die neoliberale Wende der Sozialdemokratie bedeuteten historische Niederlagen der Linken. Die Verbrechen des Realsozialismus, die Enttäuschung und Frustration werfen bis heute ihren Schatten auch auf jene Strömungen der Linken, die damit nichts zu tun oder sogar dagegen opponiert hatten und deren Vertreter:innen zum Teil ermordet wurden oder im Gulag verschwanden. Der Kapitalismus schien weltweit gesiegt zu haben, der liberale Historiker Frances Fukuyama sprach vom „Ende der Geschichte", künftig würde der Honeymoon von Demokratie und Marktwirtschaft herrschen. Er wurde schnell Lügen gestraft.
Vor dem Hintergrund neuer ökonomischer und sozialer Krisen, Massenstreiks in Frankreich und Südkorea sowie dem Aufstand der Zapatistas in Mexiko 1994 formierte sich die globalisierungskritische Bewegung. Sie behandelte die Frage der Umweltzerstörung von Anfang an als integral, was als Fortschritt zu werten ist. Insgesamt verfocht die Bewegung jedoch eine sozialdemokratisch-nationalstaatliche Orientierung, als ließen sich die „dreißig glorreichen Jahre des Kapitalismus" wiederholen, in Form einer ökologisch erweiterten Neuauflage keynesianischer Wirtschaftspolitik. Ideologisch dominierte ein antiimperiales Weltbild, in dem den USA sowie internationalen Institutionen wie Weltbank, IWF und WTO, große Banken und Konzerne die Schurkenrolle zufiel; kein Wunder, dass die extreme Rechte Elemente des globalisierungskritischen Diskurses übernommen hat.
Im Umfeld bewegten sich ökosozialistische Gruppen, die internationale Treffen, die Weltsozialforen, nutzten, um sich zu vernetzen. Und es entstanden in diesem Kontext mehrere Schulen, die dem *ecological marxism* zugerechnet werden, zunächst in den USA, aber mit internationaler Ausstrahlung.
Den Begriff des ökologischen Marxismus hatte Ben Agger bereits 1979 geprägt. Der kanadische Soziologe erklärte die Marxsche Analyse für überholt. Der Monopolkapitalismus habe die Produktivität so stark entwickelt, dass der Lebensstandard der Arbeiterklasse erheblich gestiegen sei. Der zentrale Widerspruch in der Gegenwart sei deshalb jener zwischen der kapitalistischen Produktion und dem Ökosystem Erde. Agger entwarf eine Zukunftsvision, die Gedanken von Kropotkin und Bookchin, von Morris und Marcuse enthielt: Das Ziel müsse eine Schrumpfung der Produktion sein, eine Dezentralisierung, kleine Produktionseinheiten, befreit vom entfremdeten Konsum, basierend auf neuen Werten und Bedürfnissen mit Arbeit als kreativer Tätigkeit.

85 Michael Steffen, Geschichten vom Trüffelschwein. Politik und Organisation des Kommunistischen Bundes 1971-1991, Berlin 2002, S. 175ff., S. 237ff., S. 307ff.

86 Thomas Ebermann/Rainer Trampert, Ökologische Krise und gesellschaftliche Umwälzung, in: dies., Die Zukunft der Grünen, Hamburg 1984, S. 194f.

87 In der Folgezeit wurden reaktionäre Strömungen, darunter Tiefenökologie und Bioregionalismus, auch von Bookchin und Janet Biehl kritisiert. Trotzdem werden solche Gruppen von manchen bis heute als radikal und links missverstanden und als Bündnispartner akzeptiert.

88 Ebermann/Trampert, S. 195.

Beeinflusst war Agger dabei von dem Soziologen William Leiss, einem Marcuse-Schüler, der sich mit der Ideologie der Naturbeherrschung und der Frage nach wahren und falschen Bedürfnissen auseinandergesetzt hatte.[89]

Der US-amerikanische Soziologe James O'Connor darf als Begründer der *ecological marxism* als regelrechter internationaler Strömung gelten. Er und seine Genoss:innen gründeten 1988 die Zeitschrift *Capitalism, natur, socialism* (CNS). O'Connor ging davon aus, dass im Kapitalismus neben dem Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit ein zweiter zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften einerseits sowie den Produktionsbedingungen andererseits herrscht. Den Begriff übernahm O'Connor von Marx. Gemeint sind Arbeitskraft, Infrastruktur und Natur, alles, was vom Kapital als Ware behandelt, aber nicht als Ware produziert wird.[90]

Dieser Widerspruch sei Ausgangpunkt eines ökologischen Marxismus, der Kampf um die Produktionsbedingungen müsse den Klassenkampf neu definieren und verbreitern, weil die Bedrohung dieser Produktionsbedingungen die soziale und natürliche Umwelt als Voraussetzung des Lebens gefährde. O'Connor plädierte für einen Kampf um den Alltag, um Lebens- und Wohnverhältnisse, um bessere Schulen oder die Müllbeseitigung, denn diese Frage beträfen die Armen am meisten. Dabei grenzte er sich von Bookchin insofern ab, als er keinen radikalen Bruch wollte: Es gehe darum, den Staat zu demokratisieren, der die Produktionsbedingungen reguliere.[91]

Dabei interpretiert O'Connor das Hauptwerk von Marx fälschlich als historische Beschreibung des Konkurrenzkapitalismus des 19. Jahrhunderts, während er dafür plädiert, das *Kapital* als abstrakte Theorie der Akkumulation zu lesen.[92] Allerdings hat Marx selbst seine Kritik genau so verstanden, was Traditionsmarxisten und O'Connor nicht begriffen haben. Er wolle den Kapitalismus „in seinem idealen Durchschnitt" analysieren und nicht eine bestimmte historische Ausprägung desselben, schrieb Marx ausdrücklich.

O'Coonor zählt außerdem zu jenen Ökomarxisten, die der Auffassung sind, Marx habe die Umweltfrage übersehen.[93] Das führte innerhalb der neuen Strömung zu Spannungen, die 2001 mit einem Zerwürfnis endeten. Paul Burkett und John Foster, die der Redaktion des CNS angehört hatten, vertraten die gegenteilige Position, wonach sich bei Marx und Engels sehr wohl Elemente eines ökologischen Denkens finden, angefangen bei den Frühschriften, über die Analyse des Kapitals bis hin zu den späten Werken.[94]

Burkett und Foster verwies darauf, dass Marx den Menschen als Naturwesen in einem beständigen Stoffwechsel mit der Natur verstand, die wiederum relativ autonom sei. Im Prozess der Kapitalakkumulation würden menschliche Aebeitskraft und Naturressourcen ausgebeutet, es käme zu einem Riss im Stoffwechsel.[95] Das ist der Ausgangspunkt, der zurückgeht auf eine Passage im dritten Band des *Kapital*, weshalb die von Foster und Burkett begründete Schule als *metabolic-rift-theory* bezeichnet wird.[96]

Eine weitere Differenz ist, dass Foster und Burkett den reformistischen Kurs von O'Connor ablehnten, ihrer Auffassung nach ist ein Bruch notwendig. Träger einer weltweiten ökosozialistische Revolution müsse ein „Umweltproletariat" sein, ein neuer revolutionärer Block, der sich auf Arbeiterkämpfe stütze, aber erweitert um ein ökologisches und kommunales Bewusstsein.[97] Momentan werde der Kampf vor allem von Bewegungen an der Peripherie geführt, überausgebeuteten Migranten, Frauen, Bauern und Landarbeitern.

Die Richtung um Burkett und Foster hat ihr internationales Sprachrohr in der US-Zeitschrift *Monthly Review* gefunden, seit 2006 ist Foster Chefredakteur. Die Zeitschrift wurde bereits 1949 von dem Marxisten Paul Sweezy gegründet, der zusammen mit Paul Baran 1965 einen Klassiker zum angeblichen Monopolkapitalismus in den USA publizierte. 1973 schrieb Sweezy über den Autoverkehr in den Städten, der als erster Beitrag in *Monthly Review* zur Umweltfrage angeführt wird.

Der ökologische Marxismus fand ein weltweites Echo, in Asien, Lateinamerika, in Südafrika, wo Patrick Bond ein wichtiger Vertreter ist, sowie in Spanien und Italien, wo nationale Ausgaben von CSN entstanden. Die internationalen Vernetzungen im Kontext der Globalisierungskritik wurden von Leuten wie dem französisch-brasilianischen Trotzkisten Michel Löwy und dem Belgier Daniel Tanuro getragen. Löwy forderte einen Bruch mit dem produktivistischen Modell auch von Marx, während Tanuro zwar eine gewisse Ambivalenz ausmacht, aber behauptet, eine Ökologie sei bei Marx nicht wieder zu entdecken.[98]

Die Positionen dieser internationalen Verbindungen schwanken. So wird in der *Ökosozialistischen Erklärung von Belém* (2009) eine „Kollektivierung der Produktionsmittel", kollektives Eigentum und Entscheidungsprozesse sowie eine „radikale Transformationen" im Sinne von Degrowth gefordert: die drastische Reduzierung des Pkw-Verkehrs, der Produktion, Konsumtion und Konstruktion. Unterzeichnet wurde die Erklärung von Menschen aus 35 Ländern, darunter Tanuro und Löwy. Bezeichnungen wie Kanada und Quebec, England, Schottland und Wales sowie spanischer Staat verweisen darauf, dass die Gruppe einen nationalistischen Separatismus unterstützt.[99] Hingegen wird in den *18 Thesen für den Ökosozialismus*, einer internationalen Tagung (2013) eher vage eine „konkrete und radikale Alternative" aufgerufen, die dem „Gemeinwohl" verpflichtet sei, eine Wirtschaft

---

89 Ben Agger, Western Marxism. An Introduction, Santa Monica 1979.

90 James O' Connor, Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction, in: Capitalism, Nature, Socialism, Heft 1, 1988, S. 11, S.1 4; O' Connor, Natural Causes, New York / London 1998, S. 12, S. 144ff.,

91 O'Connor 1988, S. 30, S.32; O'Connor 1998, S. 13f.

92 O'Connor 1998, S. 147.

93 O'Connor 1988, S. 14; O'Connor 1998, S. 147.

94 John Bellamy Foster/Paul Burkett, Marx and the Earth. An Anti-Critique, Leiden 2016; Burkett, Marxism and Ecological Economics. Toward a Red and Green Political Economy, Leiden/Boston 2006, S.6ff.; Foster, Marx's Ecology. Materialism and Nature, New York 2000.

95 Foster/Burkett 2016, S.160ff., Foster, Marxian Ecology, Dialectics and the Hierarchy of Needs, in: Monthly Review, 1.4.2023, https://monthlyreviewarchives.org/mr/article/view/6202 (18.9.24).

96 Marx, Das Kapital, Band 3, MEW 25, S. 821.

97 Foster 2023; Burkett, An Eco-Revolutionary Tipping-Point, in: Monthly Review, Heft 1, Mai 2017, S. 15f.

98 Michael Löwy, 13 Thesen über die de ökologische Katastrophe und die (revolutionären) Mittel, sie zu vermeiden, 9.3.2020, https://intersoz.org/13-thesen-ueber-die-bevorstehende-oekologische-katastrophe-und-die-revolutionaeren-mittel-sie-zu-vermeiden/ (18.9.24) Daniel Tanuro, Herausforderungen für eine ökosozialistische Alternative, in: Emanzipation, Frühjahr 2011, S. 78.

99 Ökosozialistische Erklärung von Belém, 2008, https://www.oekologische-plattform.de/2008/12/die-oekosozialistische-erklaerung-von-belem/ (18.9.24).

„im Dienste der menschlichen Bedürfnisse".[100] Ökosozialismus und Ökomarxismus stehen für eine Vielfalt von sich teilweise widersprechenden Positionen, von denen ich etliche übergehe, um nicht den Rahmen dieses Beitrages zu sprengen, etwa den Ansatz von Jason W. Moore, der für sich in Anspruch nimmt, den Begriff Kapitalozän erfunden zu haben, und den Kapitalismus als eine Weltökologie definiert. Dabei werde die Natur durch die endlose Kapitalakkumulation angeeignet und zerstört.[101]

Die verschiedenen theoretischen Ansätze sind wiederum mit unterschiedlichen Strategien, Forderungen und Visionen verbunden: Einige vertreten Reformprogramme, etwa einen Green New Deal, andere halten die Überwindung des Kapitalismus für unabdingbar. Eine wichtige theoretische Differenz besteht in der Bewertung des marxistischen Erbes: einige verurteilen Marx und Engels als antiökologische Produktivisten, andere arbeiten mit Akribie heraus, dass die beiden die Umweltfrage sehr wohl bedacht haben.

Etliche Ökosozialist:innen und Ökomarxist:innen tragen Fehler des klassischen Marxismus weiter: Dazu gehört, den Staat als unmittelbares Werkzeug der Bourgeoisie misszuverstehen, statt als ideellen Gesamtkapitalisten. Damit verknüpft ist eine falsche Vorstellung, die auf Lenins Imperialismustheorie zurückgeht, die Theorie des Monopolkapitalismus, die Annahme, das Finanzkapital und einige wenige Konzern würden die Welt kontrollieren.[102] Das ist schon insofern falsch, als zwar einzelne Unternehmen zeitweise eine Branche beherrschen können, dies aber bislang nie auf Dauer gelang, schon aufgrund der fortschreitenden technischen Entwicklung. Der Elektrokonzern AEG, den Lenin als Musterbeispiel anführte, existiert längst nicht mehr.

Imperialismus ist für viele Ökomarxist:innen eine US-amerikanische Veranstaltung.[103] Dass China, Russland oder Iran ebenfalls auf kapitalistischer Grundlage imperialistische Politik treiben, wird geflissentlich ignoriert. Ganz im Gegenteil: unter dem Label einer multipolaren Weltordnung werden die jeweiligen Regime hofiert, dabei handelt es sich um kapitalistische Nationalstaaten, die auszeichnet, dass sie demokratische und zivilisatorische Errungenschaften unterdrücken, die im Westen von Arbeiter-, Frauen- und Bürgerrechtsbewegungen gegen den Liberalismus erkämpft wurden. Patrick Bond warnt die Linke vor diesem Irrweg mit dem Hinweis, dass die Regierungen Brasiliens, Russlands, Chinas oder Südafrikas (BRICS) bloß – um mit Marx zu sprechen – dieselbe Scheiße wiederholen wollen. Die BRICS-Staaten seien eine „bunte Versammlung, die nicht durch geteilte ideologische Prinzipien, sondern durch tief verankerte antisoziale, antiökologische und selbstsüchtige Profitinteressen gekennzeichnet ist", stellt Bond fest.[104]

Von der antiimperialen Weltsicht ist es nicht weit zum Verschwörungsdenken. So publizierte *Monthly Review* ein langes Interview mit Gabriel Rockhill, einen Nachdruck aus dem elften Jahrgang .der chinesischen *World Socialism Studies* von 2023. Rockhill diffamiert unwidersprochen linke und liberale Denker:innen, von Sartre bis Arendt, dissidente Marxist:innen und die gesamte kritische Theorie als Marionetten oder Handlanger amerikanischer Geheimdienste, deren Ziel gewesen sei, die einzig wahre revolutionäre Linie, den Marxismus-Leninismus, zu diskreditieren und die Volksmassen zu verwirren.[105]

Praktisch äußert sich diese antiimperiale Linie darin, dass der Ukrainekrieg einseitig als Folge westlicher Politik gegen Russland gedeutet, die Existenz Israels in Frage gestellt oder gar die islamistische Hamas als Widerstandskämpfer und das Pogrom vom 7. Oktober 2023 als Befreiung gefeiert werden.[106] Insbesondere der schwedische Ökomarxist Andreas Malm zeichnet sich durch einen obsessiven israelbezogenen Antisemitismus aus, während seine Hymnen auf palästinensische Indigene als tief in der eigenen Scholle verwurzelt an Blut-und-Boden-Kitsch erinnern.[107]

Etliche Autor:innen der *Monthly Review* preisen China, eine brutale kapitalistische Entwicklungsdiktatur, als ökosozialistisches Zukunftsmodell an, manche verweisen zur Begründung sogar auf die religiöse Tradition des Kaiserreichs, einer traditionellen Verwurzelung der chinesischen Kultur in der Natur. Der Rückgriff auf reaktionäre Mythen ist normalerweise ein Markenzeichen konservativer und rechter Ökolog:innen.[108]

So erweist sich dieser Ökomarxismus als Teil einer autoritären Formierung, die in der Linken Zulauf hat. Dabei zeigt sich eine Parallele zu Stalinismus und zum Kalten Krieg: Man verherrlicht Diktaturen, sofern sie gegen den Westen stehen, leugnet ihre Verbrechen und preist sie als Verbündete und Erlöser.

In Deutschland analysierten Elmar Altvater und Birgit Mahnkopf, die sich bei Attac und in den Gewerkschaften engagierten, dass die Kapitalverwertung sich auf Kohle und Erdöl stützt. Sie sprechen deshalb vom fossilen Kapitalismus und prägten den Begriff Kapitalozän im Gegensatz zu Anthropozän als adäquate Beschreibung der Gegenwart. Die Vorstellung vom fossilen

100 18 Thesen für den Ökosozialismus, Erstes Manifest, Tagung zum Ökosozialismus Februar 2013.

101 Jason W. Moore, Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise, Prokla, Heft 185, Nr.4 / 2016, S. 599ff.

102 Foster / Hannah Holeman / Brett Clark, Imperialism in the Anthropocene, in: Monthly Review, Heft 3, Juli / August 2019, S.35; Burkett 2017, S.13; O'Connor 1998, S. 2.

103 Foster/Holeman/Clark 2019, S. 40ff.

104 Patrick Bond, Der Hype um den BRICS-Gipfel in Johannesburg, in: Luxemburg 2023, https://www.rosalux.de/news/id/50909/der-hype-um-den-brics-gipfel-in-johannesburg (18.9.24).

105 Gabriel Rockhill / Zhao Dingqi, Imperialist Propaganda and the Ideology of the Western Left Intelligentsia: From Anticommunism and Identiy Politics to Democratic Illusions and Fascism, in: Monthly Review, 1.12.2023, https://monthlyreview.org/2023/12/01/imperialist-propaganda-and-the-ideology-of-the-western-left-intelligentsia/ (18.9.24).

106 The Editors, Notes from the Editors, in: Monthly Review, Heft 3, Juli / August 2024, https://monthlyreview.org/2024/07/01/mr-076-03-2024-07_0/ (18-9-24); Richard Lichtman, Scenes from a Nightmare: The Imperialist Construction of Israel, in: Capitalism, Nature, Socialism, https://www.cnsjournal.org/scenes-from-a-nightmare-the-imperialist-construction-of-israel/ (18.9.24).

107 Bierl, Antifossiler Antisemitismus, in: Jungle World, Nr. 23, 2024

108 Foster, Ecological Marxism, in: Monthly Review, 1. September 2023, https://monthlyreview.org/2023/09/01/ecological-marxism/ (18.9.24); Foster, Ecological Civilization, Ecological Revolution, in: Monthly Review, 1. Oktober 2022, https://monthlyreview.org/2022/10/01/ecological-civilization-ecological-revolution/ (18-9-24); Zihe Wang / Huili He / Meijun Fan, The Ecological Civilization Debate in China, in: Monthly Review, 1. November 2014, https://monthlyreview.org/2014/11/01/the-ecological-civilization-debate-in-china/ (18.9.24); Zihe Wang / Meijun Fan / Hui Dong / Dezhong Sun / Lichun Li, What Does Ecological Marxism Mean For China, in: Monthly Review, 1. Dezember 2013, https://monthlyreview.org/features/what-does-ecological-marxism-mean-for-china/ (18.9.24); Zhihe Wang, Ecological Marxism in China, 1. Februar 2012, https://monthlyreview.org/2012/02/01/ecological-marxism-in-china/ (18.9.24).

Kapitalismus ist also keine neue Erkenntnis von Malm (2016), der diese Verbindung anhand des britischen Kapitalismus beschrieben hat. Bemerkenswert ist lediglich, dass Malm im Gegensatz zu den Apologeten der *Monthly Review* die chinesische Politik scharf kritisiert, die diese zerstörerische Verbindung heute fortsetzt, dabei gewalttätig gegen die Bevölkerung vorgeht, um die kapitalistische Entwicklung des Landes voranzutreiben.[109]

Problematisch ist, dass Altvater und Mahnkopf die verkürzte Kapitalismuskritik der globalisierungskritischen Linken teilen. Größte Nutznießer einer oligarchischen, transnationalen Globalisierung wären die Akteure des globalen Finanzmarktes statt der Realwirtschaft, behaupten sie. Wirtschaftswachstum basiert ihrer Ansicht nach auf Plünderung und ungleichem Tausch.[110] Ähnliche Sichtweisen finden sich in den Thesen von Stefan Lessenich zur „Externalisierungsgesellschaft" (2017) oder Ulrich Brand und Markus Wissen zur imperialen Lebensweise.[111] So wichtig es prinzipiell ist, auf die Überausbeutung der peripheren Länder hinzuweisen, besteht doch die Gefahr, dass die Mehrwertproduktion in den Betrieben als Grundlage dieser Gesellschaft in den Hintergrund gerät. Altvater ging so weit, zwischen einem negativ bewerteten Kapitalismus und einer positiven Marktwirtschaft zu unterscheiden, dabei ist Kapitalismus die moderne Form der Marktwirtschaft.[112] Wenn Altvater und Mahnkopf obendrein beklagten, es werde „zu wenig produziert", ist das absurd.[113] Im Gegenteil, es ist global betrachtet viel zu viel.

Gehaltvoller sind Überlegungen von Athanasios Karathanassis und Christian Stache. Beide gehen analytisch von den Marxschen Kategorien des Werts aus, den es in Frage zu stellen gelte, um die Umweltzerstörung zu beenden. Dabei geht es, stark vereinfacht, darum, dass der industrielle Kapitalist aus Geld mehr Geld machen will, wofür er den gesamten Prozeß von Produktion und Handel in Gang setzt. Güter und Dienstleistungen werden zu diesem Zweck als Waren produziert, die einen Tauschwert und einen Gebrauchswert haben. Haben sie für die Konsument:innen einen Nutzen, also Gebrauchswert, werden sie auf dem Markt verkauft, wodurch der Tauschwert sich in Form von Geld ausdrückt.

Karathanassis verbindet diese sogenannte Wertformanalyse und die Wachstumsimperative des Kapitals mit naturwissenschaftlichen Kategorien wie Ökosystem und Entropie um zu belegen, dass die Umweltzerstörung eine strukturelle Logik hat.[114] Seine Perspektive ist eine „schrumpfende und nachhaltige Ökonomie" in hoch- und überentwickelten Regionen sowie eine wachsende Ökonomie in unterentwickelten Regionen, wobei der Verbrauchs in der globalen Gesamtbetrachtung absolut reduziert werden müsse.[115]

109 Andreas Malm, Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warning, London / New York 2016, S. 327ff.

110 Elmar Altvater / Birgit Mahnkopf, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 5, 2017, S. 63ff.

111 Stephan Lessenich, Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, 2017, S. 21, S. 23, S.2 6; Ulrich Brand/Markus Wissen, Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017, S. 99, S. 102.

112 Altvater, „Immer kritisch zu sein, ist unheimlich anstrengend", in: Süddeutsche Zeitung, 17.4.2014.

113 Altvater / Mahnkopf, S.80.

114 Athanasios Karathanassis, Kapitalistische Naturverhältnisse. Ursachen von Naturzerstörungen – Begründungen einer Postwachstumsökonomie, Hamburg 2015, S. 13ff. Die erste Ausgabe erschien bereits 2002.

115 Karathanassis, S.204.

Staches Ziel ist, eine „ökonomisch-theoretische Basis für eine kritische Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses in kapitalistischen Gesellschaften zu entwickeln und damit eine Zivilisationskritik auf der Höhe der Zeit vorzubereiten".[116] In Abgrenzung zu O'Connor entwickelt Stache den Widerspruch zwischen Natur und Kapital aus der historisch spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit, der Widerspruch sei in erster Linie ökonomisch und als Gegenstand von Klassenkämpfen bestimmt.[117]

In Ergänzung zur Theorie vom Riss im Stoffwechsel knüpft auch Burkett an die Wertformanalyse an: Unter kapitalistischen Bedingungen sei der Gebrauchswert dem Tauschwert der Waren untergeordnet, die Bedürfnisbefriedigung demnach nur Mittel zum Zweck. Die Mehrwertproduktion wiederum sei grenzenlos, dabei werde zunehmend Naturstoff verwertet. Für Burkett resultiert daraus ein ökologischer Klassenkonflikt: der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit wird erweitert um den Widerspruch zwischen Kapital und Gebrauchswert.[118]

Spannend ist der Ansatz von Simon Schaupp, der von ökologischer Arbeit spricht, um sowohl die Organisation und die Bedingungen der Arbeit unter kapitalistischem Regime, die immer mit der Nutzung von Natur verbunden ist, als auch die Reproduktionsarbeit zu begreifen, womit er feministische Beiträge aufgreift.[119]

Kennzeichend selbst für ökologisch interessierte Linke in Deutschland ist der Umstand, dass es keine kontinuierliche inhaltliche Debatte, keine Rezeption internationaler Entwicklungen, geschweige denn ein publizistisches Forum gibt, was dem anhaltenden Niedergang der Linken und der Dominanz von sektiererischen Ansätzen, von Sedimenten und Fossilien des Marxismus-Leninismus geschuldet sein dürfte.

Innerhalb der PDS bzw. der Linkspartei existiert seit langem eine Ökologische Plattform, die sich zeitweise stark am späten Bahro orientierte, der in die Esoterik abgeglitten war. In Koalitionen operierten PDS/Linke wie die Grünen zuverlässig als ideeller Gesamtkapitalist und winkten alle Großprojekte durch, vom Berliner Großflughafen bis zu den Nordstream-Piplines, verteidigten den Kohleabbau in der Lausitz und unterstützten anfangs die Ansiedlung von Tesla in einem Wasserschutzgebiet in Brandenburg. Auf programmatischer Ebene entwickelte die Partei einen „Plan B" sowie ihr damaliger Vorsitzender Bernd Riexinger einen linken Green New Deal, konnte damit aber keine große Resonanz erzielen. Als Bremsklotz erwies sich der national-soziale Flügel um Sarah Wagenknecht, der sich ähnlich der AfD als reaktionäre Opposition zur kapitalistischen ökologischen Transformation inszeniert.

Degrowth, Green New Deal und Planwirtschaft

Das grundsätzliche Problem eines Green New Deal, auch in den linken Varianten, die auf soziale Umverteilung setzen, ist, dass Wirtschaftswachstum nicht in Frage gestellt wird, im Gegenteil. Durch staatliche Konjunkturprogramme soll die Herstellung neuer, vermeintlich umweltfreundliche Güter und Dienstlei-

116 Christian Stache, Kapitalismus und Naturzerstörung. Zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, Opladen/Berlin/Toronto 2017, S. 22.

117 Stache 2017, S. 31.

118 Burkett 2006, S. 16ff.

119 Schaupp, S.29ff.

stungen gefördert werden und dadurch neue Arbeitsplätze entstehen. Damit wird ignoriert, dass der entscheidende Punkt ist, den Verbrauch an Rohstoffen, Energie und Flächen zu senken.
Die Wachstumskritik wiederum war in der Umweltbewegung verschwunden oder an den Rand gedrängt worden, seit die bürgerlich-demokratischen Parteien die Relevanz des Themas erkannt hatten und mit Begriffen wie „nachhaltigem Wachstum" hantierten. Bei den bürgerlich gewendeten Grünen kam das Schlagwort von der „Versöhnung zwischen Ökologie und Ökonomie" auf, was bedeutet, dass Deutschland mit Ökoprodukten Weltexportmeister werden soll.
Dagegen richtete sich ein Revival der Wachstumskritik, die teilweise erneut die Endlichkeit der Rohstoffe zum Maßstab nahm, was in Konzepten wie *peak oil* oder *peak everything* zum Ausdruck kam. Möglicherweise gibt es solche peaks, aber entscheidend ist nicht, ob Rohstoffe zu Ende gehen, sondern dass deren Ausbeutung und Nutzung zerstörerisch ist. Die neue Decroissance- oder Degrowth-Bewegung entstand in den romanischen Ländern, fand aber auch in England und Deutschland Anklang, politisch gibt es Ansätze von rechts bis links mit einem Schwerpunkt auf strukturell öko-konservativen, habituell alternativ-esoterischen Ansätzen eher im Geiste von Lebensreform.[120]
Zum linken Flügel dieser Richtung zählen Karathanassis und Saito, im Grunde jedoch so gut wie alle ökomarxistischen Richtungen. Sie gehen davon aus, dass Wachstum in bestimmten Sektoren und Regionen notwendig ist, um Armut zu überwinden, während der globale Gesamtverbrauch gesenkt werden muss, um ökologische Grenzen einzuhalten. Anschaulich wird das am Modell der Donut-Ökonomie: ein innerer Ring beschreibt die Grenze zur Armut, der äußere die Grenze zur Umweltzerstörung. Eine nachkapitalistische, umweltfreundliche Ökonomie muss sich innerhalb dieser beiden Grenzen bewegen.
Ein Streitpunkt ist, wie eine solche Gesellschaft reguliert werden soll. Simon Sutterlütti und Stefan Meretz schlagen vor, dass sich die Menschen in sogenannten Commons organisieren, um Güter und Dienstleistungen zu produzieren. Eine weitere politische Regulierung ist nicht vorgesehen, Planwirtschaft und Rätemodelle lehnen sie als Herrschaftsinstrumente ab.[121] Wenn die Commons zwar intern selbstverwaltet, aber gesamtgesellschaftlich nur über Angebot und Nachfrage verbunden sind, haben wir es weiterhin mit einer Marktökonomie zu tun. Saito lässt offen, wie in seinem Modell eines Degrowth-Kommunismus die gesamtgesellschaftliche Vermittlung strukturiert ist.[122]
Malm hantiert werbewirksam mit Schlagwörtern wie Kriegskommunismus und Ökoleninismus, hat aber keinen Kommunismus im Sinn. Vielmehr soll ein starker Staat durchgreifen und die Kapitalist:innen daran hindern, fossile Energien zu verwenden, so wie die Staaten in der Corona-Pandemie Lockdowns verhängten.[123] Sein Vorschlag steht im Widerspruch zu seiner eigenen These, wonach der Kapitalismus ohne diese Energieträger nicht funktionieren kann, liegt aber insofern in einem autoritären Trend als andere linke bis linksliberale Autor:innen, etwa Ulrike Herrmann, die Kriegswirtschaft der Allierten im Zweiten Weltkrieg als Vorbild anpreisen.

Was tun?

Jeder ernsthafte ökomarxistische Ansatz muss davon ausgehen, dass ein Um- und Rückbau der Ökonomie, der die Umweltzerstörung beenden, die Armut überwinden und die Versorgung aller sicherstellen soll, einerseits nicht im Rahmen der Kapitalverwertung zu haben ist und andererseits sorgfältig geplant und demokratisch entschieden werden muss. Eine Reihe von Autor:innen plädieren deshalb für eine Postwachstumsgesellschaft im Rahmen einer ausdifferenzierten, demokratischen Planwirtschaft.[124]
Der Schweizer Anarchist PM hat dazu ein differenziertes Modell entworfen, in dem Herstellung und Verteilung je nach den gewünschten Gütern und vorhandenen Produktionsbedingungen auf unterschiedlichen Ebenen geregelt werden: Nahrungsmittel werden überwiegend lokal und regional hergestellt, das Gesundheitssystem auf der Ebene heutiger Bundesländer organisiert, der Bahnverkehr samt Produktion von Zügen und Gleisen erfordert eine kontinentale Planung.[125]
Es gibt derzeit jedoch keine relevante politische Kraft, die sich einen Degrowth-Kommunismus auf die Fahne geschrieben hätte, oder eine gesellschaftliche Basis für ein solches Ziel. Die große Mehrheit der Bevölkerung verharrt in der Realitätsverweigerung, bestärkt keineswegs nur durch extreme Rechte und Linksnationalismus, sondern ebenso durch bürgerlich-demokratische Parteien und Medien, die eisern an Kapitalismus und Wirtschaftswachstum festhalten.
Bescheidene praktische Ansätze gibt es, wo Linke, Teile der Klimabewegung und Gewerkschaften zusammenarbeiten, um eine sozial-ökologische Konversion zu entwickeln. Allerdings bewegen sich diese oft innerhalb der Logik des grünen Kapitalismus insofern, als es darum geht, andere Produkte herzustellen, nicht die Warenproduktion aufzuheben. Die Frage ist, ob solche Initiativen dazu führen, dass mehr Menschen das gesamte Betriebssystem in Frage stellen. Die Geschichte zeigt, dass das eher unwahrscheinlich ist.
Aufgreifen ließe sich die Idee einer „proletarischen Umweltpolitik", also Maßnahmen wie Gesundheitsschutz in der Arbeit, bezahlte Arbeitseinstellungen bei Hitze oder die Begrünung von Stadtvierteln. Das wiederum ließe sich mit dem Konzept der revolutionären Stadtteilarbeit verbinden, die an konkreten Problemen von Menschen ansetzt, ähnlich wie Bookchins Kommunalismus.[126] Ergänzt werden müssten solche die Ansätze um lokal basierte aber landesweite koordinierte Kampagnen, die zum Ziel haben, Sektoren wie Gesundheit, Energie, Mobilität oder Wohnen als öffentliche Daseinsvorsorge zu vergesellschaften. Damit ließe sich eine Bresche in die Profitlogik schlagen sowie Prozesse des Lernens, der Selbstermächtigung und Selbstorganisation vorantreiben.
Dazu bedarf es einer organisierten sozialistisch-ökologischen Formation mit der Vision eines besseren Lebens, das individuelle

120 Bierl, Nachhaltige Kritik? Geschichte und Perspektiven der Postwachstumsökonomie, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie, Band 2, Heft 2, 2015, S. 344ff.

121 Simon Sutterlütti /Stefan Meretz, Kapitalismus aufheben. Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken, Hamburg 2018.

122 Saito 2023, S. 224ff.

123 Malm, Klimax, Berlin 2020, S. 164ff.

124 Zum Beispiel: Philip Broistedt / Christian Hofmann, Goodbye Kapital. Die Alternative zu Geld, sozialem Elend und ökologischer Katastrophe, Köln 2020.

125 PM, Kartoffeln und Computer. Märkte durch Gemeinschaften ersetzen, Hamburg 2012.

126 Vogliamo Tutto (Hg.), Revolutionäre Stadtteilarbeit. Zwischenbilanz einer strategischen Neuausrichtung linker Praxis, Münster 2022.

Entfaltung, Muße und ein Leben ohne materielle Sorgen bietet. Arbeit muss als kreative und sinnstiftende Betätigung gestaltet sein und die Möglichkeit (aber kein Zwang) bestehen, über alle öffentlichen Angelegenheiten mitzuentscheiden. Dazu gehört, die Trennung von Stadt und Land zu überwinden, die Megacities zugunsten mittelgroßer Kommunen zurückzubauen, die kurze Wege und alle Annehmlichkeiten der Zivilisation bieten.
Eine solche radikale Veränderung geschieht nicht spontan, sondern bedarf theoretischer Reflexion und inhaltlicher Debatten, auf denen wiederum eine verbindliche Organisierung basieren müsste - eine, die sich Marcuses Warnung vor dem Sektierertum zu Herzen nimmt.

Thomas Ebermann

Kritik der Bedürfnisse

Der Referent wird sich mühen…[1]

> **1.**
> …die heutigen Bedürfnisse als zum bestehenden System gehörig zu denunzieren. Sie sind auf eine übermächtige Struktur zurückzuführen, die in die Menschen eingewandert, sie prägt, hässlich macht. *(Hilfestellung durch Zitate aus Ágnes Heller: „Theorie der Bedürfnisse bei Marx")*

Man möchte eingangs nahezu bei jedem gesellschaftskritischen Vortrag sagen: Egal welchem Thema sich die Gesellschaftskritik nähert – ihre erste und elementarste Aufgabe ist fast immer, all diese furchtbaren Termini wie *natürlich, anthropologische Konstante, so ist der Mensch nun mal, das war schon immer so, da kann man nichts ändern* anzugreifen und zu denunzieren. Ob es um Kriege oder die Existenz konkurrierender Nationalstaaten, die berufliche Konkurrenz um Aufstieg und Scheitern, ob es um Familie, Ehe, Besitzanspruch, Eifersucht, um entsagungsreiches Arbeiten und Entschädigung durch konsumptive Möglichkeiten geht, gilt es immer, all das als nicht natürlich, sondern geschichtlich zu enthüllen. Dass etwas normal – also natürlich – sei und deshalb irgendwie erhaltens- oder erstrebenswert und nicht abschaffbar, stellt aus der Sichtweise bürgerlicher Ideologie die größte denkbare Feindschaft zur Gesellschaftskritik dar mit ihrer Ambition und ihrer Behauptung, dass alle Verhältnisse umzuwerfen seien.
Also vergegenwärtigen wir uns mit Ágnes Heller:

> „Jede Gesellschaft hat ihr eigenes Bedürfnissystem, das daher für die Beurteilung des Bedürfnissystems einer anderen Gesellschaft in keinerlei Hinsicht maßgebend sein kann."

Oder mit Wolfgang Fritz Haug:

> „Die menschlichen Bedürfnisse sind von Natur aus unbestimmt. Jede aktuelle Bestimmung, die das Bedürfnis wissen lässt, was es will, ist gesellschaftlich vermittelt."

Oder mit Theodor W. Adorno:

> „Bedürfnis ist eine gesellschaftliche Kategorie. […] Hunger, als Naturkategorie begriffen, kann mit Heuschrecken und Mückenkuchen gestillt werden […]. Zur Befriedigung des konkreten Hungers der Zivilisierten gehört, dass sie etwas zu essen bekommen, wovor sie sich nicht ekeln, und im Ekel und in seinem Gegenteil wird die ganze Geschichte reflektiert. So verhält es sich mit jedem Bedürfnis. Jeder Trieb ist so gesellschaftlich vermittelt, dass sein Natürliches nie unmittelbar, sondern stets nur als durch die Gesellschaft produziertes zum Vorschein kommt. Die Berufung auf Natur gegenüber irgendeinem Bedürfnis ist stets bloß die Maske von Versagung und Herrschaft."

Dass die gesellschaftlichen Verhältnisse – also die Totalität des Bestehenden – in die Menschen einwandert, sie formt, ihre Bedürfnisse prägt; dies zu erkennen und zu analysieren wohnt zahlreichen Passagen im Werk von Karl Marx inne. Beispielhaft die *sechste Feuerbachthese*, gekürzt lautet sie:

> „Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse."

Das ist die Schlüsselabsage der materialistischen Geschichtsauffassung an alle Versuche, den Menschen als etwas mit ewigen Konstanten Behaftetes zu bezeichnen, die Gattung zu beschreiben und beschreiben zu wollen, „wie sie nun einmal ist". Und es ist natürlich auch die Aufforderung, die Menschen als Reflexion geschichtlicher Verläufe und selbstverständlich als Mitglieder einer Klasse in einer bestehenden Gesellschaft zu begreifen. Noch etwas berühmter ist diese kleine Passage aus der *Kritik der politischen Ökonomie*:

> „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt."

Häufig ein bisschen banausisch verkürzt, ins parolenhafte: „Das Sein bestimmt das Bewusstsein". Marx sieht in seiner Zeit also beides: Die durch die ökonomischen Verhältnisse reduzierten, verarmten und deformierten Menschen und – er glaubt in Keimform bei einer kleinen gesellschaftlichen Minderheit – die „radikalen Bedürfnisse" oder das bei Marx synonym verwendete „enorme Bewusstsein", das die Überwindung oder Abschaffung der Lohnarbeit und der Entfremdung und nicht die Besserstellung im Bestehenden zum Gegenstand und zur Sehnsucht hat. Marx' – wenn man so will – relativer geschichtlicher Optimismus speist sich nicht aus dem, was er empirisch als Massenphänomene beobachten kann, sondern aus einer prognostischen Annahme, dass die „radikalen Bedürfnisse" oder das „enorme Bewusstsein" fast unweigerlich vom Kapitalismus erzeugt werden müssen, dieser also auch deshalb seine Totengräber produziert.
Das Bestehende und auch seine Spiegelung in den Subjekten sind für Marx jenseits der materiellen Armut der unteren Schichten zu seiner Zeit eine entmenschlichende Reduktion aller Bedürfnisse auf die beiden Schlüsselkategorien der bürgerlichen Welt: Besitz und Kaufenkönnen. Marx schreibt:

> „Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein neues Bedürfnis zu schaffen […]. Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über

1 Transkript der Veranstaltung am 28.09.2023 in Bremen. Bearbeitung mit bestem Wissen und Gehör.

den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigen Bedürfnisses zu finden.“

Ágnes Heller:

„Der Kapitalismus ist der Kuppler, der, durch Schaffung neuer und aberneuer Bedürfnisse, die Menschen zu Dirnen der Bedürfnisse macht. Das zahlenmäßige Wachstum der Bedürfnisse kann nie zu wahrem Reichtum werden, weil es einfach Mittel einer den Individuen fremden, entfremdeten Wesenskraft, der Steigerung der kapitalistischen Produktion ist.“

Diesen Ausgangspunkt schärft, überspitzt und fasst noch radikaler die Kritische Theorie in vielen ihrer Schriften, indem sie das Übergewicht der Verhältnisse über den Menschen diagnostiziert, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind. Denn sie hat ja die patriotische Zustimmung der proletarischen Massen zum Ersten Weltkrieg oder die Komplizenschaft der deutschen Arbeiterklasse mit dem Nationalsozialismus, aber auch die Integration vieler Arbeiterklassen in die jeweiligen nationalen Konsense der hochindustrialisierten Staaten zu reflektieren. Noch einige Grade deprimierender als Marx – am deprimierendsten – ist wahrscheinlich die Überlegung von Theodor W. Adorno, ob sich, (der *sechsten Feuerbachthese* folgend, die die Menschen als Reflexionsgefäß der bestehenden materiellen Verhältnisse betrachtet), analog zur Veränderung der organischen Zusammensetzung des Kapitals – d. h. mit dem Anwachsen des konstanten Kapitals, der Maschinen, der Fabrikanlagen –, im Verhältnis zur lebendigen Arbeit, also den Menschen, die in diesen Anlagen und an diesen Maschinen arbeiten, – vielleicht auch im Menschen selber die Verdinglichung zu Ungunsten der lebendigen Zwecke und der Sehnsucht nach Lebensfreude steigert, die Menschen durch objektive ökonomische Prozesse sich selber als Humankapital und nicht als Wesen sehen, die auf ihre Kosten kommen wollen. Dies wäre, träfe es so zu, das Ende der Gesellschaftskritik. Deswegen halten wir zwar fest, dass es ganz sinnvoll ist, dies zunächst anzuerkennen, aber halten uns noch die Möglichkeiten in seiner Farbenlehre offen, dagegen anzugehen.

2.

… alles zu vermeiden, was ihn als Weltverbesserer durch richtiges Verhalten im Marktgeschehen, als Berater kritischer Konsument*innen erscheinen lassen könnte. Auch distanziert er sich von allen pfäffischen Belehrungen, die den unteren Schichten den unschicklichen Konsum ankreiden - und von den Produktionsbedingungen, denen sie unterworfen sind, absehen. *(Hilfestellung: Karl Marx)*

Gesellschaftskritik agiert in allergrößter Distanz, feindselig und antagonistisch, oft auch mit einer angemessenen Portion Spott, auf die allgegenwärtigen Phänomene des preisbewussten, richtigen, informierten, sich nicht für dumm verkaufen lassenden und auch noch weltverbessernden Individualkonsums, die Welt der kritischen Konsumenten, die ja bedient und belehrt werden von Verbraucherzentralen, Beratungsinstitutionen, zahllosen Fernsehsendungen, Fachzeitschriften, Testergebnissen und Benotungssystemen. Diese Welt der kritischen Konsumenten gliedert sich, vereinfacht gesagt, in drei Idealtypen oder Spiralen:
Der erste ist der Schnäppchenjäger. Dieser weiß, was wo und wann am billigsten ist, vergeudet eine große Portion Lebenszeit mit diesbezüglicher Recherche, kennt sich aus mit last minute Vergleichsportalen, Telefonanbietern, Rentenkassen, Benzinpreisen, Anreisetagen und Rabatten und hat mir manchen Kneipenabend mit Belehrungen in diesen Feldern verdorben.
Der Zweite ist der gehobene Schnäppchenjäger, also der Preis-Leistungs-Verhältnis-Vergleicher. Dieser lässt sich vom puren Preis nicht bluffen, sondern fragt nach den Inhaltsstoffen der Produkte, liest das Kleingedruckte auf Dosen und Verpackungen. Sein Stolz – um ein Beispiel zu wählen, dass ich im Fernsehen wirklich gesehen und mir notiert habe – ist sein Wissen, dass man bei Grillkohle nicht nur den Preis pro Kilogramm, sondern auch die unterschiedliche Brenndauer der verschiedenen Produkte zu berechnen hat. Ist diese Brenndauer gegebenenfalls größer als der Preisunterschied, so ist das teurere Produkt dennoch das günstigere. Was bei der Grillkohle noch vergleichsweise leicht ist, verkompliziert sich bei der ebenso lustvollen wie verzweifelten und letztlich vergeblichen Suche von Männern, welches Auto wohl das Beste ist; sie ist, zeitintensiv, lebenszeitraubend und scheitert garantiert.
Der Dritte ist der Typus des Weltverbesserers durch ökologischen und sozialen Konsum. Wir betreten hier ein Feld extremster Lächerlichkeiten, wie *Saufen zur Rettung des Regenwaldes* und sowas. Aber wir begegnen hier auch einigem, das ich nicht per Kurzfassung abwatschen möchte und einer etwas genaueren kritischen Betrachtung bedarf, wie etwa so ein Buch zur *imperialen Lebensweise*, das ich nicht ganz in eine Schublade mit dem Grillkohlen-Brenndauer-Vergleich stecken, sondern nur in seiner Nähe platzieren will. Alle drei Grundtypen sind Konformisten allererster Güte. Sie sind komplette Gefangene des Marktgeschehens, verkörpern sozusagen fast das Ideal des Kunden im marktwirtschaftlichen Getriebe. Sie dünken sich in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Bestehenden – einer Scheinauseinandersetzung –, durch die man garantiert keinen Ärger bekommt, sondern Renommee gewinnt. Denn wofür der Mensch sein Geld ausgibt, reglementiert die kapitalistische Ordnung ja gerade nicht. Und dies nicht zu tun ist ja substanziell in den Begriff der Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft eingeschrieben.
Der vorhin angedeutete Spott über die konsumptiven Sehnsüchte, das verdinglichende Bedürfnis, findet sich in solchen Arbeiten, in denen etwa Herbert Marcuse die Kritik der politischen Ökonomie mit einer Kritik der Bedürfnisse zu verbinden trachtet. Er schreibt in *Versuch über die Befreiung*:

„Das Bedürfnis technische Gebrauchsartikel, Apparate, Instrumente und Maschinen zu besitzen, zu konsumieren, zu bedienen und dauernd zu erneuern, Waren, die den Leuten angeboten und aufgedrängt werden, damit sie diese selbst bei Gefahr ihrer eigenen Zerstörung gebrauchen, ist zu einem »biologischen« Bedürfnis […] geworden.“

Biologisches Bedürfnis meint hier selbstverständlich nicht anthropologische Konstante, sondern es ist so tief in die Menschen eingedrungen, dass sie es als Selbstverständlichkeit, als Natürlichkeit empfinden, dass sie diese Güter nicht benutzen, sondern dass sie diese Güter sind.
Im *Eindimensionalen Menschen* heißt es:

„Die Menschen erkennen sich in ihren Waren wieder; sie finden ihre Seele in ihrem Auto, in ihrem Hi-Fi-Empfänger, ihrem Küchengerät.“ (Herbert Marcuse)

Ágnes Heller hat sehr genau und sehr klug beschrieben, wie sich der Besitz oft vom unmittelbaren Gebrauch und unmittelbaren Genuss loslöst, wie im Grunde der Genuss vom Besitz selbst übernommen wird.
All diese hier nur angedeuteten Reflektionen verbieten uns dennoch und zugleich jeden kleinen und bildungsbürgerlichen, jeden pfäffischen und besinnungsaufsatzgemäßen Schiedsspruch, jede Verurteilung des Proletariats und Sub-Proletariats im Namen der höheren ethischen Werte gegen die ethischen Mängel beim Konsumieren der Gebeutelten. Karl Marx schrieb in der *Deutschen Ideologie*:

> „Wenn man von der Produktion ausgeht, so muss man sich um die wirklichen Produktionsbedingungen und die produktive Tätigkeit der Menschen bekümmern. Wenn man aber von der Konsumtion ausgeht, so kann man sich bei der Erklärung, dass jetzt nicht »menschlich« konsumiert werde, und bei dem Postulat der »menschlichen Konsumtion«, der Erziehung zur wahren Konsumtion und dergleichen Phrasen beruhigen, ohne sich im Geringsten auf die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen und ihre Tätigkeiten einzulassen."

Hängt man diesem Grundgedanken von Karl Marx an – und das tue ich – dann ergeben sich daraus zwei uns durch alle Debatten tragende Konsequenzen:
Erstens: Sich niemals an der Dämonisierung der Prolls beteiligen. Nie Bestandteil der Verurteilung ihrer falschen Ernährungsweise mit Dosenbier und Dosensuppen statt regionalem Kohlrabi-Eintopf zu werden. Immer nach Usancen der Eliten forschen, die ja gut erforscht sind; ihrer barbarischen Art zu feiern, luxuriöse Hotels vollzukotzen und Personal wie Sachen zu behandeln. Der Mensch, der – sagen wir im Ernteeinsatz, auf dem Bau, in der Fleischindustrie, in der Reinigungskolonne, als Pflegekraft mit überlangen Arbeitstagen, im Callcenter oder in bestimmten Segmenten der sogenannten Kreativwirtschaft oder an der Supermarktkasse – demütigenden, erschöpfenden Bedingungen unterworfen ist, kann auf Dauer nicht gegen diese Demütigung denken und konsumieren. Nach solchen Arbeitstagen liest man nicht Proust. Der marxistische – für meinen Geschmack manchmal etwas zu traditionsmarxistische – Lucien Sève schreibt in seinem Buch *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*:

> „Rührt dann die Tatsache, dass die Masse der Individuen noch verkrüppelt ist, nicht daher, dass sie durch konkret-historisch unmenschliche gesellschaftliche Verhältnisse daran gehindert wird, sich so zu entwickeln wie andere, durch Verhältnisse, die für sie die im allgemeinen Stand der Produktivkräfte und der Zivilisation einbegriffenen Entfaltungsmöglichkeiten zunichte machen?"

Dies alles bestreitet keineswegs, dass große Segmente der unteren Schichten verroht und hässlich sind. Man muss ja nur aufmerksam bei einem so politischen Gegner von mir wie Oliver Nachtwey, weil er ein redlicher Autor ist, in der *Abstiegsgesellschaft* nachlesen, wie niederträchtig Stammbelegschaften mit Leiharbeitern umgehen, um sich der Romantisierung der Prolls – wie wir es in zahlreichen Schriften zur neuen Klassenpolitik finden – zu enthalten. Überall, wo diese Romantisierung das Fundament der sogenannten neuen Klassenpolitik ist, taugt die neue Klassenpolitik gar nichts. Es darf nie um ihre Romantisierung gehen, wohl aber um die manchmal schmerzliche Erkenntnis, dass es der Herrschaft gut ins Konzept passte, dass das, was sie und die Verhältnisse aus den Massen gemacht haben, auch noch aufs Schuldkonto der Massen zu buchen sei.
Und die zweite wichtige Konsequenz – vielleicht die noch wichtigere – ist: Immer die Art des gesellschaftlichen Produzierens, also die Produktions- und Arbeitsbedingungen als die größten und dominanten Produzenten des Bedürfnissystems zu begreifen; sie sind weitaus wirkmächtiger als alle Manipulationen, Werbung und subtiles Product Placement.
Adorno verficht in *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft:*

> „Über alles zu Zeiten von Marx Absehbare hinaus sind die Bedürfnisse, die es potenziell längst waren, vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden, nicht umgekehrt. Sie werden total gesteuert."

Herbert Marcuse ergänzt im *Eindimensionalen Menschen*:

> „In dieser Gesellschaft tendiert der Produktionsapparat dazu, in dem Maße totalitär zu werden, wie er nicht nur die gesellschaftlich notwendigen Betätigungen, Fertigkeiten und Haltungen bestimmt, sondern auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche."

Das Produzieren nach den Kriterien von Effektivität und Effizienz, wie es dem Kapitalismus innewohnt, macht die Menschen hässlich und befreit das glückliche Bewusstsein sehr häufig sogar vom Gewissen.
In den *Thesen über Bedürfnisse*, sehr eng angelehnt an Marx, heißt es bei Adorno:

> „Die sogenannten Oberflächenbedürfnisse spiegeln den Arbeitsprozess wider, der die Menschen zu »Anhängseln der Maschine« macht und sie nötigt, außerhalb der Arbeit sich auf die Reproduktion der Ware ArbeUitskraft zu reduzieren."

> **3.**
> … die Voraussetzungen aller kritischer Reflexion über Bedürfnisse, dass der Mensch satt, bekleidet, behaust und versorgt sein muss, nie zu ignorieren. Das schützt davor, voreilig ins Sozialpsychologische zu wechseln. *(Hilfestellung: Theodor W. Adorno)*

Betrachten wir im Folgenden einmal die Schlüsselpassage aus den *Thesen über Bedürfnisse*. Adorno geht hier die Frage der dringendsten Angelegenheiten, der akuten Notwendigkeit, gerade nicht unter den Kategorien „primäre und sekundär", „richtige und falsche" Bedürfnisse nach, denn was er notwendige „Sofortbefriedigung der Bedürfnisse" nennt,

> „[…] fällt zusammen mit der Frage nach dem Leiden der gewaltigen Mehrheit aller Menschen auf der Erde. Wird produziert, was alle Menschen jetzt, hier am dringendsten brauchen, so ist man allzu großer sozialpsychologischer Sorgen wegen der Legitimität ihrer Bedürfnisse enthoben."

Im Weiteren artikuliert Adorno seine Verachtung jener Privilegierten und ihrer Institutionen, die unter dem Motto *Der Mensch lebe nicht vom Brot allein* die ohnehin zu schmalen Brotrationen kürzen und mit der Lieferung von Kulturgütern kompensieren. Da drängt sich der Gedanke an das Goethe-Institut förmlich auf.

> „Die einzigen Bedürfnisse, die einen uneingeschränkten Anspruch auf Befriedigung haben, sind die vitalen - Nahrung, Kleidung und Wohnung auf dem erreichbaren kulturellen Niveau."

Dies ist im *Eindimensionalen Menschen* das immer anwesende Fundament aller darauf aufbauenden Kompliziertheiten. Und diese scheinbare Schlichtheit bedarf der ständig sich erneuernden Feststellung, dass unter den Bedingungen der Kapitalakkumulation und der Zwänge der Weltmarktkonkurrenz sowie der Kriege diese Bedürfnisse nicht so schlicht, sondern ohne Überwindung des Privateigentums an Produktionsmitteln unerreichbar sind. Diese scheinbare Schlichtheit schmälert den Wahrheitsgehalt nicht, der in Adornos *Einleitung zum Positivismusstreit* von damals formuliert ist:

> „Wird in einer Gesellschaft, in der Hunger angesichts vorhandener und offensichtlicher möglicher Güterfülle jetzt und hier vermeidbar wäre, gleichwohl gehungert, so verlangt die Abschaffung des Hungers durch Eingriff in die Produktionsverhältnisse."

Durch Enteignung also, und Enteignung – das betone ich nebenbei immer wieder gern – ist etwas anderes als soziale Gerechtigkeit. Das Wort Gesellschaft, das Adorno hier verwendet, kann ja nur Weltgesellschaft bedeuten.
Kommunistische Kritik vereint also immer zwei Aspekte. Der erste Aspekt: Kommunistische Kritik skandalisiert die Koexistenz und Gleichzeitigkeit von einerseits vorhandenen ungenutzten Produktionsmitteln und arbeitslosen Menschen, die diese Produktionsmittel zu bändigen verstünden und andererseits dem Mangel, dem Hunger, der Unbehaustheit, der Abwesenheit medizinischer Versorgung, der eben ohne Kaufkraft nicht behoben wird; und eben nicht aus objektiv bestehenden Hindernissen, weil nun einmal nicht für den Bedarf, sondern für den Profit produziert wird. Sozusagen eine Unterabteilung dieser fundamentalen Kritik ist die Beobachtung, das Gebrauchsgüter vernichtet werden, um ihren Preis zu steigern oder zu stabilisieren. Ganz schön ausgebracht in einem Song von Ernst Busch: „Und rin mit dem Mokka in den Ozean!"
Und zweitens, gleichzeitig, neben dieser ersten Skandalisierung: Die Reflexion über die gewaltige Masse produzierten Schrotts, mit seinen falschen, sich nie einlösenden Freiheitsversprechen. Die Produktion dieses Schrotts, der uns umzingelt, senkt bekanntlich unter den herrschenden Bedingungen die Arbeitslosigkeit, befördert die ökologische Verwüstung, die ich hier nur scheinbar knapp streife, und verlängert ein Leben in Knechtschaft. Ein arbeitsreiches Leben, das von der Lohnarbeit geprägt ist, ist das Leben eines Sklaven in Gestalt des „doppelt freien Lohnarbeiters" (Karl Marx). Ich werde später noch die Kategorien „wahre" und „falsche", „echte" und „scheinhafte" Bedürfnisse beleuchten. An dieser Stelle erst einmal nur die Behauptung oder Beobachtung, dass die vorgefundenen Bedürfnisse oft „auf eine Erfüllung sich richten, die sie um diese Erfüllung zugleich betrügt." Dass Besitz und Gebrauch vieler Dienstleistungen und Konsumgüter zeitigen, dass „das Bedürfnis im Widerspruch mit sich selbst gerät" (Adorno), dass also Besitz und Konsum – dieses schale Gefühl von „hat doch nichts gebracht" auslöst, dass man nicht auf seine Kosten kommt und deshalb unter dem berühmten Wiederholungszwang leidet. „Daran", schreibt Adorno, „und nicht an irgendeine vorgegebene Hierarchie von Werten und Bedürfnissen, hat die Kritik anzuknüpfen."

Ganz alltagspraktisch aus Beobachtungen meines eigenen Lebens in jungen Jahren als Industriearbeiter möchte ich ergänzen: Dass die Kollegen, die feindlich zu Überstunden und feindlich zu Sonntagsarbeit mit ihren Zuschlägen standen, die weder für Einbauküche, ein größeres Auto, noch Wohneigentum dieses Opfer von Lebenszeit zu bringen bereit waren, im Regelfall auch diejenigen waren, die in vielen oder einigen Positionen der radikalen Linken zur Kritik an der Gesellschaftsordnung ansprechbar, offen, manchmal sogar gewinnbar waren.
Die Ablehnung von Überstunden war damals für mich fast immer sowas wie der erste Prüfstein, mit wem sich das Diskutieren überhaupt lohnen würde. Ich verstehe also die von Ágnes Heller so hervorgehobene Freude von Karl Marx, der in seiner Zeit registrierte, dass mehr Proleten in einer Umfrage zu Protokoll gaben, ihnen wäre, wenn man sie schon zu diesem Vergleich zwänge, eine Arbeitszeitverkürzung wichtiger als eine Lohnerhöhung. Und wer sich die wirklich erbärmlichen konsumptiven Möglichkeiten dieser Zeit um 1850 vor Augen führt, kann vielleicht erfassen, was Marx mit „radikalen Bedürfnissen" und „enormes Bewusstsein" und als „utopische Hoffnung" gemeint haben könnte.

4.
… dennoch daran festzuhalten, dass wahre und falsche Bedürfnisse unterscheidbar sind (Hilfestellung: Herbert Marcuse) - und dass „enormes Bewusstsein" einen Bruch mit dem Bestehenden impliziert und also etwas fundamental anderes ist als das Postulat der „sozialen Gerechtigkeit". *(Hilfestellung: Karl Marx)*

In der schon häufiger erwähnten kenntnisreichen Fleißarbeit *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* von Ágnes Heller können wir nachvollziehen, dass bei Marx das Gegensatzpaar „Ware" und „eingebildete Bedürfnisse" eine tragende Rolle spielt. Der später in den Schriften der Arbeiterbewegung so allgegenwärtige Begriff des Interesses oder auch des Klasseninteresses kommt bei Marx selbst sehr selten vor und kennzeichnet immer nur Bestrebungen der Besserstellung der Lohnarbeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Sehnsucht nach ihrer Überwindung fasst Marx mit dem Begriff „enormes Bewusstsein" oder „radikale Bedürfnisse". Die Kritische Theorie nähert sich dieser Fragestellung oft enorm vorsichtig, umsichtig und - ich glaube, das ist auch wichtig zu sagen - mit einer enormen Portion Schüchternheit. Das hat Gründe: Diese liegen erstens in der Sache selbst. „Die Undurchdringlichkeit von echtem und falschem Bedürfnis gehört wesentlich zu der Klassenherrschaft", lesen wir bei Adorno, „denn in ihr bilden die Reproduktion des Lebens und dessen Unterdrückung eine Einheit." Der das Leben schützende Staat und der seine Untertanen auf Bereitschaft zum Tod oder zum frühzeitigen Sterben verpflichtende Staat gehen in die Bedürfnisse der Menschen als eine fast unentwirrbare Einheit ein.
Der zweite Grund dieser angedeuteten Zurückhaltung oder Schüchternheit, ist die Bestimmung falscher Bedürfnisse in der Kritischen Theorie nicht als Forderung nach repressiver Regulierung erscheinen zu lassen, also nicht der Bedürfnis-Diktatur oder der Diktatur über die Bedürfnisse das Wort zu reden. Dies vorausgeschickt können wir vielleicht etwas dezidierter werden: „Wir können wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden", schreibt Herbert Marcuse ganz apodiktisch. Und Adorno:

> „Objektiv richtige und falsche Bedürfnisse ließen recht wohl sich unterscheiden […]. In den Bedürfnissen steckt zum Guten und Schlechten immer schon die gesamte Gesellschaft […]",

lesen wir in *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*. Auch hier immer wieder verbunden mit dem Hinweis, dass kein absolutes „Recht auf bürokratische Reglementierung abgeleitet werden dürfte." Die Angst, das auszuführen, hängt damit zusammen, dass wir uns hier auf einem sehr glatten Eis bewegen, weil jede Verabsolutierung zu vermeiden ist. Und diese dialektische Turnübung besteht darin, nicht der Bedürfnisdiktatur das Wort zu reden und zugleich angesichts all der Hässlichkeiten und Kaputtheiten der Menschen – speziell der Männer – für bestimmte Segmente der Gesellschaft zu konstatieren, dass unter den gegebenen Umständen, also im Stande der Unfreiheit, im Stande der Zerstörung von Menschlichkeit durch kapitalistische Notwendigkeiten, die staatliche Reglementierung von Bedürfnissen partiell ihrer Freigabe vorzuziehen sein kann. Und das ist nicht schön - das Eingeständnis - aber es ist wahr.
So leicht es Marcuse also in Probleme des sozialen Wandels aus der Feder fließt, falsche Bedürfnisse lustvoll aufzuzählen, zu denunzieren, so zurückhaltend ist er manchmal bei der Klassifizierung der richtigen oder der wahren Bedürfnisse. Er sagt: „Es gibt falsche und wahre Bedürfnisse", wobei erstere dazu dienen, Plackerei, Aggressivität und die jeweils herrschenden Verhältnisse zu perpetuieren, wie etwa das Bedürfnis, alle zwei Jahre ein neues Auto zu kaufen, das Bedürfnis, vor dem Fernseher zu entspannen, in der Waffenfabrik zu arbeiten, mit chemischen Zusätzen versehenes klitschiges Brot zu essen oder das Bedürfnis, mit den Nachbarn Schritt zu halten. Und dann bricht das plötzlich ab und er formuliert weiter: „In letzter Instanz muss die Frage, was wahre und falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden." Negation ist kräftig, positive Wendung schüchtern. Der in diesem Zitat kleine, fast ein bisschen untergehende Punkt, das Bedürfnis nach seiner Funktion als Perpetuierer des Bestehenden zu beurteilen, ist absolut zentral; ich meine, das ist der Maßstab schlechthin. Bei Adorno heißt es in *Thesen über Bedürfnisse*: „Heute, unterm Monopol, ist entscheidend, wie die einzelnen Bedürfnisse zu dessen Fortbestand sich verhalten."
Natürlich kann man bei diesem immer etwas hilflosen Versuch, „richtige" Bedürfnisse als das Bestehende nicht perpetuierende, rebellische Haltungen aufzuspüren, nie mit der faktischen Präzision eines Maßnahmenkatalogs, eines Investitionsprogramms, eines ökologischen Umbauprogramms oder einer trivialen Steuerreform arbeiten.
Die spekulative Ungefährheit auf diesem Gebiet ist ja gerade Ausdruck der Ernsthaftigkeit auf der Suche nach den potenziellen systemfeindlichen Bedürfnissen. Adorno schreibt in der *Reflexion zur Klassentheorie*:

> „Was anders wäre ist namenlos und was heute etwa dafür einsteht, Solidarität, Zartheit, Rücksicht, Bedacht, hat mit der Freiheit der gegenwärtig Freien nur geringe Ähnlichkeit."

Ein mit außenseiterischem Selbstbewusstsein ausgestattetes minoritäres Potenzial einer gesellschaftlichen Minderheit, das über alle Unzulänglichkeit so etwas wie Verweigerung verkörpert, glaubte Marcuse in seiner optimistischen Phase auszumachen, als er schrieb:

> „[…] die Absage an alle Härte, Kumpanei und Brutalität; Ungehorsam gegenüber der Tyrannei der Mehrheit; das Eingeständnis von Angst und Schwäche (die vernünftigste Reaktion gegenüber dieser Gesellschaft!); eine empfindliche Intelligenz, die Ekel empfindet angesichts dessen, was verübt wird […]",

sei das Fundament und die Grundlage dessen, was man als ein gegen das Bestehende gerichtetes Milieu anderen Bedürfnissystems erhoffen kann.
Das bringt uns auf die Spur, wo das historische Moment wahrer Bedürfnisse liegen könnte. Solche Zitate schrammen am Rande von Gefühligkeit und Kitsch. Das ist genau die Sehnsucht nach Naturgenuss, und die Sehnsucht nach nicht instrumentell überformten menschlichen Begegnungen leidet auch immer darunter, dass wir ein bisschen Angst haben, dass wir uns in Gefühligkeiten und Kitsch verlaufen. Aber wahrscheinlich sind es dennoch „radikale Bedürfnisse" mit ihrem Hass auf alle Entfremdung. Und ich merke an dieser Stelle nur an, dass in der Zeit meines erwachsenen Lebens – das nun schon ganz schön lange währt – es niemals in Deutschland ein so kleines Potenzial einer Repräsentanz „radikaler Bedürfnisse" gab, wie wir es hier bei Marcuse nachlesen können, wie heute. Das ist nicht eine Rhetorik eines offensichtlich alten Mannes, der sagt: „Früher war alles besser", nein – vergleicht einfach die *Shell-Jugendstudie* von vor 40 Jahren mit den heutigen und euch wird Bange bei dem Triumph des Konformen.
Das Qualitative, den Antagonismus zu Besitz und Käuflichsein, entdeckt Ágnes Heller immer wieder bei Marx. Dieser schreibt:

> „Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du die Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, musst du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluss auf andere Menschen ausüben willst, musst du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muss eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung, deines wirklichen individuellen Lebens sein."

Und das ist etwas komplett anderes als die bürgerliche Hoffnung, dass man sich alles kaufen kann.

5.

… das Dilemma, den Teufelskreis, nicht zu verschweigen, dass andere Verhältnisse (ohne Konkurrenz, ohne Arbeitstempo im Dienste der Produktivität, ohne Sorge vor dem Absturz ins Elend etc.) gewiss Menschen mit anderen Bedürfnissen erbrächten - wir aber nicht wissen, ob die Sehnsucht nach dem ganz Anderen unter Bedingungen heutiger materieller Wirklichkeit je große Potentiale erfassen kann. *(Hilfestellung: Ágnes Heller, Herbert Marcuse)*

Zur Bebilderung will ich eine kleine Passage aus der Diskussion vorstellen, die Herbert Marcuse 1967 in Berlin, wenige Wochen nach der Ermordung von Benno Ohnesorg, im überfüllten Audimax der Freien Universität geführt hat, nachzulesen in dem lesenswerten Band *Das Ende der Utopie*. Marcuse hat sein Referat gehalten und dann kommt einer der vielen Frager zu Wort und formuliert Folgendes:

> „Mir schien im Zentrum Ihres heutigen Referats die These zu stehen, dass einer Veränderung der Gesellschaft eine Veränderung der Bedürfnisse vorgeschaltet sein muss. Nun erinnere ich mich an die Marxsche *Feuerbachthese*, in der er heißt: »Der Mensch ist das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. […] Für mich ist die Folgerung daraus, dass veränderte Bedürfnisse nur entste-

hen können, wenn wir zunächst die Mechanismen abschaffen, die die Bedürfnisse so haben entstehen lassen, wie sie sind."

Marcuse tut so, als ob er eine so kluge Frage noch nie gehört hätte und antwortet:

> „Sie haben leider die größte Schwierigkeit der Sache hier definiert. Ihr Einwand ist, dass, um die neuen revolutionären Bedürfnisse zu entwickeln, erst einmal die Mechanismen abgeschafft werden müssen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren. Um die Mechanismen abzuschaffen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren, muss erst einmal das Bedürfnis da sein, die alten Mechanismen abzuschaffen. Genau das ist der Zirkel, der vorliegt, und ich weiß nicht, wie man aus ihm herauskommt."

Ich bin ein großer Liebhaber solcher Eingeständnisse von Ratlosigkeit. Denn wir wissen, in Ermangelung gesellschaftlicher Potenziale, eben wirklich keinen Weg vom bestehenden Falschen zum möglichen Besseren. Wir pflegen die Negation nicht, weil sie uns so bequem erscheint, sondern weil die Potenziale, die es welthistorisch einmal gab, nicht da sind. Ágnes Heller fasst prägnant zusammen und zitiert aus den *Grundrissen* bei Marx, dass, was bei ihm eher Gewissheit als Hoffnung ist, dass das „enorme Bewusstsein" und die „radikalen Bedürfnisse" von der kapitalistischen Wirklichkeit produziert werden. Und dann – was nicht ganz so leicht ist, gerade um 1970 mit der Zensurbehörde und den Aufpassern der Partei – widerspricht sie Marx' Gewissheit und schließt sich, ohne dass das explizit gemacht werden könnte, in gewisser Weise schon dieser wunderbaren Ratlosigkeit von Marcuse an, indem sie formuliert:

> „Auf die Frage aber, ob die kapitalistische Gesellschaft dieses »enorme Bewusstsein« tatsächlich hervorbringt, gab die Geschichte bis heute keine Antwort."

Rainer Trampert und ich, als Autoren eines ziemlich klugen Buches mit einem verheerenden Titel – *Die Zukunft der Grünen* (das muss auch mal verjährt sein) –, jedenfalls mit dem Versuch einer theoretischen Fundierung einer ökosozialistischen Strömung, haben in den 80er Jahren wirklich viel gesucht und tatsächlich auch manches gefunden, was damals in der Gesellschaft in Minderheiten auf radikale Bedürfnisse hinwies. Und ich bin davon überzeugt, da bin gelehriger Schüler Hölderlins, dass es weder eines Gedankens noch einer Beobachtung zur Blamage gereicht, wenn das Beobachtete durch die Zwänge und die Repression sowie die Integrationskräfte der reichen kapitalistischen Zentren stark reduziert bzw. fast gänzlich zum Verschwinden gebracht wurde. Da bin ich mit Hölderlin einer Meinung: Was in der Welt war, kann wieder in die Welt sein.
Marcuse hatte damals etwas Minoritäres beobachtet, das hier in seiner kurzen etwas optimistischeren Schaffensphase eine Möglichkeit zu eröffnen schien, das er in diesem Sommer 1967 in Berlin so beschrieb:

> „Die neuen Bedürfnisse, die wirklich die bestimmte Negation der bestehenden Bedürfnisse wären, zeigen sich zunächst als die Negation der das heutige Herrschaftssystem tragenden Bedürfnisse und der sie tragenden Werte: zum Beispiel die Negation des Bedürfnisses [...], das Leben zu verdienen, Negation des Leistungsprinzips, der Konkurrenz, Negation des Bedürfnisses nach einer verschwendenden, zerstörenden Produktivität, die mit Destruktion untrennbar verbunden ist, Negation des vitalen Bedürfnisses nach verlogener Triebunterdrückung. Diese Bedürfnisse wären negiert in dem vitalen, biologischen Bedürfnis nach Frieden, das heute, wie Sie nur zu gut wissen, kein vitales Bedürfnis der Majorität ist, dem Bedürfnis nach Ruhe, dem Bedürfnis nach Alleinsein, mit sich selbst oder mit dem selbstgewählten anderen, Bedürfnis nach dem Schönen, dem Bedürfnis nach dem »unverdienten« Glück – alles dies nicht nur als individuelle Bedürfnisse, sondern als gesellschaftliche Produktivkraft, als gesellschaftliche Bedürfnisse, die in der Leitung und Verwendung der Produktivkräfte bestimmend zur Wirkung gebracht werden. Diese neuen vitalen Bedürfnisse würden dann als gesellschaftliche Produktivkraft eine totale technische Umgestaltung der Lebenswelt möglich machen [...]."

Gerade dieser Schlussgedanke verweist darauf, dass es nicht darum geht, dass jeder mal tief in sich selbst nachguckt, ob bei ihm auch alles in Ordnung ist, sondern dass es um die Erzeugung einer gesellschaftlichen Produktivkraft zur Umgestaltung der materiellen Welt geht, nach den Maßstäben der Schönheit und dass der Mensch auf seine Kosten komme.

> **6.**
> … immer nachzuweisen, dass Bedürfniskritik stets auf einen Begriff gesellschaftlichen Reichtums insistiert, der antagonistisch zum herrschenden sich verhält, weil er nicht im Entferntesten asketisch ist und deshalb, um der Arbeit zu fliehen, auf all die überflüssigen, dummen, sinnlosen Produkte und Dienstleistungen verzichtet. Wenn Adorno, was selten ist, die befriedete Zukunft doch einmal „auspinselt", dann so: „Wenn es einmal kein Monopol mehr gibt, wird sich rasch genug zeigen, dass die Massen den Schund, den die Kulturmonopole, und die jämmerliche Erstklassigkeit, die die praktischen ihnen liefern, nicht »brauchen«."

Zum Schluss noch ein paar Zitate, die vom antagonistischen Reichtumsbegriff handeln und unter gar keinen Umständen vom asketischen Verzicht. Adorno schreibt:

> „Der Gedanke etwa, das Kino sei neben Wohnung und Nahrung zur Reproduktion der Arbeitskraft notwendig, ist »wahr« nur in einer Welt, die die Menschen auf die Reproduktion der Arbeitskraft zurichtet, und ihre Bedürfnisse zur Harmonie mit dem Profit- und Herrschaftsinteresse der Unternehmer zwingt."

Wäre – fügen wir gedanklich zu – die Arbeit nicht so erschöpfend, erschlagend, zermürbend, demütigend, bedürfte es keines kulturindustriellen Schunds, um am nächsten Morgen den Wecker und seiner Unerbittlichkeit wieder Folge leisten zu können. Die frei assoziierten Produzenten bei Adorno – wenn, was ja selten ist, er sich das „Auspinseln" mal nicht verbietet – neigen ja dazu, Qualität zu schätzen, statt nur satt und gut zerstreut zu existieren. So schreibt er weiter:

> „Der Gedanke aber, dass eine revolutionäre Gesellschaft nach der schlechten Schauspielerei von Hedy Lamarr oder den schlechten Suppen von Campbell schriee, ist absurd. Je besser die Suppe, um so lustvoller der Verzicht auf die Lamarr."

Um die Pointe zu erfassen, müsst ihr keinen Film mit Hedy Lamarr gesehen haben, und bei Campbell denkt einfach an Maggi oder Knorr. Entscheidend ist der Begriff, den Adorno hier unter

der Hand einführt und den ich als Credo von linken Denkenden in Zeiten von notwendigem geringerem Produktionsausstoß der kapitalistischen Ordnung und damit einhergehenden Veränderungen konsumptiver Usancen hervorhebe: der Begriff lustvoller Verzicht. Er ist begrifflich das Gegenteil von notwendiger Askese aus ökologischer Notwendigkeit oder zur Vermeidung apokalyptischer Katastrophen. Dieses schöne Wort – der lustvolle Verzicht – sollte vielleicht die tragende Säule eines emanzipatorischen Reichtumsbegriffs oder gesellschaftskritischer Zukunftsentwürfe sein bzw. werden. Die Belohnung für lustvollen Verzicht und die Voraussetzung, Verzicht lustvoll genießen zu können, ist entweder eine drastische Verkürzung der Arbeitszeit oder ein komplett anderes Arbeiten gegen die heute herrschenden Maßgaben der Produktivität und Effektivität. Bei Marx - Ágnes Heller weist das wirklich akribisch nach und sie verschmeißt die Gegentendenzen und Widersprüchliches bei Marx nicht – ist die Länge der Arbeitszeit das wichtigste Maß zur Feststellung des gesellschaftlichen Reichtums. Weil eben bei Marx das Reich der Notwendigkeit, das Reich des Arbeitenmüssens, das Reich des „für die Reproduktion der Gattung Sorgens" vom Reich der Freiheit meist streng analytisch geschieden ist. Paradigmatisch heißt es etwa im *Kapital:*

> „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. […] Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung."

An dieser Stelle möchte ich, nicht zu weit oder zu seminaristisch abschweifend, nur summarisch erwähnen, dass man bei Marx selbstverständlich auch sehr weitreichende Überlegungen, etwa der Ablehnung oder Überwindung der menschenfeindlichen Unterordnung unter die industrielle Arbeitsteilung, zu finden sind; dass wir bei Marx manches Plädoyer zur Aufhebung der Trennung von Kopf- und Handarbeit finden; dass wir bei Marx den Nachweis finden, dass das der Arbeitsteilung unterworfene Individuum strukturell immer arm bleibt; und es stimmt auch, dass es bei Marx einige eher zustimmende Passagen gibt, bei denen er die Arbeit als Lebensbedürfnis, und an wenigen Stellen sogar, angelehnt an Fourier, als erstes Lebensbedürfnis in seine Schriften einführt – als travail attractif. Man kann vielleicht über den Daumen gepeilt sagen: Je mehr Marx eine Zukunft antizipiert oder für möglich hält, eine Entwicklung, die sozusagen zur Vollautomatisierung treibt, in der der Mensch die Produktion nur noch überwacht, steuert und nicht körperlich schuftet, antizipiert er am allermeisten die Möglichkeit von travail attractif und Arbeit als erstes Lebensbedürfnis.

Die Kritische Theorie sucht im Gegensatz zu Marx nach einem Weg, das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit erscheinen zu lassen, in der Arbeit – und nicht nur jenseits der notwendigen Arbeit - Momente von Kunst, Momente von Spiel, Momente von Schönheit und Kreativität zu ermöglichen – immer um den Preis der produktiven Unterlegenheit gegenüber der kapitalistischen Art und Weise des Produzierens. Mit der Behauptung, durch die Krisenfreiheit seien die Zyklen außer Kraft gesetzt und deswegen werde das Produzieren produktiver, bricht die Kritische Theorie. Rainer Trampert und ich – fasziniert von unserer damaligen Marcuse-Lektüre Mitte der 80er Jahre – fassten diesen Grundgedanken damals so:

> „Es geht darum, die Kreativität, gesundheitliche Verträglichung und nicht-hierarchische Struktur des Arbeitens, auf der die Fähigkeit des Menschen zum Naturgenuss und konkurrenzfreier Zwischenmenschlichkeit beruhen, in den Mittelpunkt zu rücken, wenn wir nach einem Maßstab zur Bestimmung gesellschaftlichen Reichtums suchen."

Dieses Zitat ist nun über 38 Jahre alt und seitdem hat sich die ökologische Krise, das von uns damals diagnostizierte Untergraben der menschlichen Möglichkeiten, auf diesem Planeten zu überleben und erst recht gut zu leben, enorm verschärft. Die Notwendigkeiten kapitalistischen Produzierens – also sein Wachstumszwang, sein Ressourcenhunger, die Konkurrenz und damit einhergehend die Wagnisse, mit dem Unbeherrschbaren umzugehen, sobald dies einer überdurchschnittlichen Profitabilität dienlich ist, die Formung der Menschen zu Konsumenten, die diese Zerstörung durch ihre Bedürfnisse befördern und schließlich der sich verfestigende historische Stolz der Lohnabhängigen, das alles auszuhalten in proletarischer Härte, die Weicheier und Drückeberger zu verachten und im Liedgut der Arbeiterbewegung geradezu zu besingen, dass man eigentlich die Kollektivität und Kameradschaft nur dort erlebt, wo man entweder unter Tage oder chemischen Dunststoffen ausgesetzt ist – haben uns in eine historische Sackgasse geführt. Das sind objektive Einschränkungen gegen zu verträumte, realitätsferne, auch die von mir aufgestellte Behauptung: „Ach, die Arbeit könne sich doch einfach mal so zum Spiel, zur Kunst transformieren oder sich diesen anähneln." Diese verdammte Drecksarbeit zur Bändigung der ökologischen Katastrophe, diese welthistorische Aufräumarbeit und Sanierungsmaßnahmen sind Faktoren gegen meinen Begriff der Befreiung; gegen meinen Begriff des lustvollen Verzichts. Und diese Faktoren gegen den Begriff der Befreiung nicht zu leugnen und trotzdem am Begriff der Befreiung festzuhalten, scheint mir die vordringliche Aufgabe.

Auf keinen Fall bedeutet diese Relativierung – gegen ein vorschnelles Postulat, es gäbe ja nur noch travail attractif und die Arbeit sei abgeschafft, wenn die Lohnarbeit abgeschafft sei –, dass deshalb dem objektiv Nützlichen, dem Notwendigen, dem für den ökologischen Kreislauf Unabdingbaren das Wort geredet werde, also Genuss und zweckfreie Schönheit erneut nach bürgerlicher Manier Entwertung erführen. Nichts ist menschenfeindlicher als die kybernetische Ökologie, in der jedes Tier auch noch nachweisen muss, dass es für die ökologischen Kreisläufe von allererster Bedeutung ist. Das arme Federgeistchen ist immerhin die einzige Schmetterlingsart, die die Fähigkeit hat, ihre Flügel in den Hinterbeinen zu verklappen; und deswegen – wegen ihrer Schönheit – soll es erhalten werden und nicht, weil es auch noch den Storch ernähren muss und, wenn dieser verhungert, es zu viele Kröten und Frösche gibt und, wenn es davon zu viele gibt, das Grundwasser toxisch belastet wird. Nein, es bedeutet, wir halten an der Kategorie Naturgenuss fest.

Was ich hier sage, ist zwar etwas Bedrückendes, aber es bedeutet nicht irgendeine Abkehr von zweckfreier Schönheit, die in der bürgerlichen Gesellschaft dermaßen praktisch, so unstillbar, mörderisch utilitaristisch, wie sie irrational ist. Erst die klassenlose Gesellschaft wird ermöglichen, dass Unnützsein keine Schande mehr ist.

> „Die Produktivität wird nun erst im eigentlichen, nicht entstellten Sinn aufs Bedürfnis wirken; nicht indem das unbefriedigte mit Unnützem sich stillen lässt, sondern indem das gestillte vermag, zur Welt sich zu verhalten, ohne sie durch universale Nützlichkeit zuzurichten“ (Theodor W. Adorno)

und hässlich zu machen.

Jan Rickermann

Bedürfnis und Befreiung. Über die Schwierigkeit der Kritik in der eindimensionalen Gesellschaft

I.

Herbert Marcuses Philosophie findet in der gegenwärtigen Diskussion um eine kritische Theorie der Gesellschaft kaum Beachtung. Entsprechend legitim ist es wie Stefan Breuer nach dem „Ort Marcuses in der Kritischen Theorie“[1] zu fragen, denn dass Marcuse einst neben Horkheimer als zweiter Philosoph in der *Zeitschrift für Sozialforschung* diente[2], und sogar als Co-Autor für die *Dialektik der Aufklärung* geplant war,[3] ist aus dem Bewusstsein entschwunden. Stattdessen herrscht ein Bild vor, in dem Marcuse, solidarisch mit den revoltierenden Studenten, „als politisch optimistischer Mensch gegen den pessimistischen Theoretiker Adorno“[4] ausgespielt wird. Marcuses Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft mit dem Titel *Der eindimensionale Mensch* verliehen, wie Clemens Nachtmann zusammenfasst, „dem studentischen Protest Vernunft und Sprache bzw. weniger freundlich formuliert: lieferten ihm die Stichworte (Große Weigerung) und avancierten zu einem der meistgelesenen Bücher jener Zeit.“[5] Auch wenn der studentische Protest kaum als Anwendung der kritischen Theorie Marcuses verstanden werden kann, so hat es

> „in den sechziger Jahren tatsächlich eine jähe Zündung gegeben […] - zwischen dem Bedürfnis, der eigenen Ohnmacht gänzlich innezuwerden, um sie abstreifen zu können, und einem Denken, das von sich aus nie auf Wirkung geschielt hat, auch wenn es sich diese stets erhoffte.“[6]

Dass Marcuse folglich trotz seiner These von der *eindimensionalen Gesellschaft,* also einer Gesellschaft in der die gesellschaftlichen Widersprüche nicht mehr über sich hinaus zur Befreiung weisen, als Stichwortgeber für dieses Verbindung von studentischer Revolte und kritischer Theorie liefern konnte, ist wohl darin begründet, dass er immer wieder versucht ist, dennoch Potentiale der Befreiung festmachen zu wollen. Seine berühmte Studie *Der eindimensionale Mensch* die sich, wie es im Untertitel heißt, der *Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* widmet, schwankt so auch bereits am Anfang zwischen zwei sich widersprechenden Annahmen, zwei nebeneinander existierenden Tendenzen. So geht Marcuses Analyse davon aus, dass entweder die Gesellschaft dazu imstande ist eine qualitative Änderung zu verhindern oder dass es Kräfte und Tendenzen gebe, die diese Eindämmung brechen und so das bestehende aufheben könnten.[7] In diesem Schwanken sehen Stefan Breuer und Helmut König die besondere Anziehungskraft begründet, die Marcuses Philosophie noch während und im Nachhall der 68er Rebellion entfachte. Die Faszination an Marcuse gehe von der „höchst eigenartigen Verbindung [aus], die Realismus und Voluntarismus in dieser spezifischen Variante der Kritischen Theorie eingegangen“[8] seien. Die beiden Pole der Verbindung beschreiben Breuer und König wie folgt:

> „Realismus: denn wie kaum ein anderer materialistischer Theoretiker nach Marx hat Marcuse seine Begriffe für die Aufhebung jener fundamentalen Gegensätze geöffnet, die noch für Marx den transitorischen Charakter des Kapitalismus und die historische Möglichkeit des Sozialismus verbürgten – Bourgeoisie und Proletariat, Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Ideologie und Realität. Und Voluntarismus: Denn auf ebenso einzigartige Weise hat sich Marcuse den Konsequenzen verweigert, die aus dieser Entwicklung zu ziehen sind, und statt dessen nach Substituten gesucht, die auch unter den Bedingungen der ‚Eindimensionalität‘ die revolutionäre Transzendenz offen halten sollen.“[9]

Man muss Breuer und König nicht in dieser dichotomen Gegenüberstellung folgen, um dennoch zu erkennen, dass Marcuses Philosophie den permanenten Versuch wie auch sein Scheitern darstellt, die Gesellschaft „an ihren eigenen geschichtlichen Alternativen“[10] zu messen und diese revolutionär einzufordern. Hierbei reformuliert Marcuse immer neue Versuche der Befreiung aus der Krise der Revolutionstheorie die aber jenes Scheitern aufnehmen. Entsprechend ist Marcuses ‚weiter machen‘ nicht durch die dogmatische Verklärung der Verhältnisse erkauft und ermöglicht so auch eine Auskunft über die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen.[11] Marcuses Begriffe, seine Suchbewe-

1 Breuer, Stefan: Der Ort Marcuses in der Kritischen Theorie. In: Ders. Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen. Tübingen 2016: S. 157.

2 Vgl. Schmidt, Alfred: Die ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘ Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. In: Ders. Zur Idee der Kritischen Theorie. München 1974: S. 71–76.

3 Vgl. Breuer. Der Ort Marcuses: S. 169.

4 Claussen, Detlev: Einleitung. Kopf der Leidenschaft. Herbert Marcuses Deutschlandanalysen. In: Herbert Marcuse. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 5. Feindanalysen. Über die Deutschen, hrsg v. Peter-Erwin Jansen. Springe 2007: S. 11–21, hier S. 21.

5 Nachtmann, Clemens: Am Beispiel der Deutschen. Zur Erstveröffentlichung von Manuskripten aus dem Nachlaß Herbert Marcuses anläßlich seines 100. Geburtstages. In: Jungleworld 29/1998.

6 Ebd.

7 Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Herbert Marcuse Schriften, Bd. 7. Springe 2004: S. 17.

8 Breuer, Stefan/König, Helmut: Realismus und Revolte. Zur Ambivalent von Herbert Marcuses Version der Kritischen Theorie. In: Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur, 98, München 1988: S. 21-43, hier S. 21.

9 Ebd.

10 Marcuse: Der eindimensionale Mensch: S. 12.

11 Vgl. Rickermann, Jan: Politischer Existentialismus. Von der Rechtfertigung des totalen Staates bis zum seinsmäßigen Kampf um die Postmoderne. In: Roepert, Leo (Hrsg.) Kritische Theorie der extremen Rechten. Analysen im Anschluss an Adorno, Horkheimer und Co. Bie-

gung nach Potentialen der Befreiung, zeigen so umgekehrt zunächst das Scheitern der bisherigen Revolutionstheorie auf, denn die zweite Feuerbachthese[12] kann auch gegen das Marx'sche Denken selbst gerichtet werden,[13] wenn die Befreiung scheinbar nicht mehr zu verwirklichen ist.

Der Verweis auf diese Kräfte und Tendenzen, dies wird im Verlauf von Marcuses Studie deutlich, ist daher notwendig, um überhaupt an der Möglichkeit der Befreiung festhalten zu können, die in der von ihm vorgefundenen Gesellschaft jedoch als äußerst prekär gezeichnet wird. Dies wird nicht zuletzt in den Schlusssätzen des e*indimensionalen Menschen* deutlich:

> „Die Kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben."[14]

Dass Marcuse hier mit Bezug auf Walter Benjamin endet und betont, dass dieser „[zu] Beginn der faschistischen Ära schrieb […]: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*"[15], sollte aber aufhorchen lassen. Insbesondre auch, da die später veröffentlichten *Feindanalysen* Marcuses verdeutlichen,

> „daß er sämtliche entscheidenden Kategorien, die er zur Kennzeichnung jener ‚komfortablen, reibungslosen, vernünftigen demokratischen Unfreiheit' (‚Der eindimensionale Mensch') in den kapitalistischen Staaten der Nachkriegszeit heranzieht - repressive Toleranz, repressive Entsublimierung, ‚technologische Rationalität' des Sachzwangs als Legitimationsmittel - am Beispiel des deutschen Nationalsozialismus gewonnen hat."[16]

Marcuses Theorie so scheint es, hat sich nach seinem Tod negativ verwirklicht. Die These der Eindimensionalität die bei Marcuse noch als bedrohende Tendenz ausgemacht wurde, ist nach ihm zur unhinterfragten Ausgangslage geworden, da die Erinnerung an den Versuch der Befreiung, der bei Marcuse zunächst noch ein notwendiger Einspruch gegen die totalisierten Verhältnisse war, nun als große Erzählung[17] für veraltet erklärt wird. Die nach Marcuse erstarkten, ja ihn scheinbar ablösenden, poststrukturalistischen oder postmodernen Theorien scheinen so zwar abstrakt Marcuse zu ersetzen, aber gerade darin eine Art fetischistische Antwort auf die Krise der Kritik, die mit der *eindimensionalen Gesellschaft* verbunden ist, darzustellen. Denn wenn Revolution nicht mehr als Resultat immanenter Kritik eines gesellschaftlichen Krisenzusammenhangs begriffen werden kann, da sich dieser – gerade durch Krisen – gegen jede Möglichkeit der Befreiung abdichtet, dann ist den falschen Verhältnissen unter Ausbleiben jeder revolutionären Perspektive keine Vernunft mehr zu unterstellen. Die postmodernen Theorien machen aus der Not der verlorengegangenen Vernunft in den Verhältnissen eine Tugend, indem sie die Vernunft verwerfen und damit den gesellschaftlichen Zug selbst überbieten wollen. Das Ende der *Großen Erzählungen* zeigt in diesem Sinne wesentlich an, dass sich Befreiung nicht mehr vernünftig, sondern nur noch gegen die Vernunft denken lässt.

Wenn nun aber auf der einen Seite in Bezug auf die antisemitischen Proteste der Gegenwart konstatiert wird, dass der „Zusammenschluss nicht-integrierter Minderheiten und radikaler Intelligenzija" jener, „wenn auch in farcehaften Zügen" sei, „den sich Herbert Marcuse in den 1960er Jahren als neues revolutionäres Subjekt im Kampf gegen die bestehende kapitalistische Ordnung erträumt hatte"[18] und gleichsam auf der anderen mit einem vom „exotisierenden Blick" gereinigten Marcuse auf „gegengemeinschaftliche Ästhetiken der Existenz"[19] gesetzt werden soll, ist ein Rückblick auf Marcuses Kritik notwendig. Denn auch wenn seine Begriffe von der großen Weigerung und seine Randgruppentheorie noch abstrakt auf verschiedene gegenwärtige Formen des Protests übertragen werden können, so wurde seine Rolle als Stichwortgeber des Protests doch längst von anderen Eingenommen. Aaron Lahls These „Foucault ist der Totengräber Marcuses, Butler seine postmoderne Nachfolgerin"[20], ist hier zu erweitern: Marcuses Kritik der eindimensionalen Gesellschaft wurde durch die Mikrophysik der Macht, die große Weigerung durch das postmodern interpretierte „I prefer not to"[21] Bartlebys, seine Randgruppentheorie durch die Affirmation von „Gegengemeinschaften" und damit jeglichen Partisanentums ersetzt. Vielleicht ist es so auch gerade Marcuses Nichtbehandlung der sich schon ankündigenden Postmoderne, die es ermöglicht anhand von seinen Studien einen Einblick in die spätere negative Aufhebung seiner Philosophie zu gewinnen. In diesem Sinne ist an seine Kritik gegen eben jene Zerfallsformen zu erinnern. Was Marcuse über Freuds Psychoanalyse festhält, ist auf seine eigene Philosophie zu übertragen:

> „Es ist nicht die Schuld der Psychoanalyse, wenn sie ohnmächtig ist, gegen diese Entwicklung anzukämpfen. Ebensowenig kann sie ihre Kräfte erhöhen, indem sie Moden wie Zen-Buddhismus, Existentialismus usw. in sich aufnimmt. Die Wahrheit der Psychoanalyse liegt darin, daß sie ihren herausforderndsten Hypothesen die Treue hält."[22]

---

lefeld 2023: S.363-404, hier S. 364.

12 „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen." (Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. In: Ders. Engels, Friedrich: Werke Bd. 3. Berlin 1990: S. 5-7, hier S. 5)

13 Vgl. auch Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias: Conclusion. In: Dies. (Hrsg.) Truth and Revolution in Marx's Critique of Society. London 2023: S. 179-189, hier S. 182.

14 Marcuse: Der eindimensionale Mensch: S. 268.

15 Ebd.

16 Nachtmann: Am Beispiel der Deutschen.

17 Lyotard, Jean-François: Das Postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 2015.

18 Betori Diehl, Niels: Die roten Hände. Antisemitismus mit menschlichem Antlitz. In: Vukadinović, Vojin Saša (Hrsg.) Siebter Oktober Dreiundzwanzig. Antizionismus und Identitätspolitik. Berlin 2024: S. 301-337, hier S. 317.

19 Loick, Daniel: Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften. Frankfurt am Main 2024: S. 182.

20 Lahl, Aaron: Das Veralten der sexualutopischen Psychoanalyse? Herbert Marcuse 1968 und heute. In: Jahrbuch Sexualität 2021, Göttingen 2021: S. 35-61, hier S. 58.

21 Agamben, Giorgio: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz: Berlin 1998.

22 Marcuse, Herbert: Das Veralten der Psychoanalyse. In. Ders. Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung. Zu

Entsprechend soll hier der Rückblick auf eben jene Herausforderung geworfen werden, die die Philosophie Marcuses darstellt. Auf die These einer „totale[n] Mobilisierung der bestehenden Gesellschaft gegen ihre eigenen Möglichkeiten“[23] wie auch die Hoffnung, dass dem dennoch ein Bedürfnis entgegensteht, das die nicht verwirklichten Möglichkeiten radikal einfordert.

II.

In einer Diskussion 13 Jahre nachdem Marcuse 1967 unter Einladung des SDS in Berlin über *Das Ende der Utopie* vorgetragen hatte, warfen Vertreter der Apo-Generation und damalige Studenten einen Blick zurück auf seine Thesen. Nach dem Scheitern des Protests versuchte Moishe Postone die oft fehlerhafte Einschätzung von vermeintlich befreienden Kräften mit der Situation zu erklären, in der sich die kritische Theorie im Spätkapitalismus befinde:

> „Der traditionelle Marxismus hat nicht nur den Prozess gesellschaftlicher Objektivität analysiert, sondern konnte sich auch auf einen bekannten Träger – das Proletariat – rückbeziehen. Die Analyse der Gesellschaft war gleichzeitig die Strategie des revolutionären Subjekts. Unter den Bedingungen des Spätkapitalismus hat sich die Situation verändert. Marcuse konnte zwar einen historisch adäquaten und materialistisch begründeten Begriff von Emanzipation entwickeln, die Möglichkeit einer Rückkopplung besteht jedoch nicht mehr, denn es gibt heute kein eindeutiges revolutionäres Subjekt mehr. Weil aber eine große Spannung entstand zwischen der Möglichkeit, die gesellschaftliche Objektivität zu analysieren, und der Unmöglichkeit, Strategien klar zu definieren, hat Marcuse manchmal bestimmten Bewegungen eine Rolle zugeschrieben, die er vom Standpunkt seiner eigenen Theorie eigentlich hätte richtiger einschätzen sollen.“[24]

Nimmt man die von Postone genannte Spannung zwischen der Möglichkeit, Gesellschaft kritisch auf den Begriff zu bringen, und der, sie zu revolutionieren, ernst, so zeigt sich wie Detlev Claussen anführt, Marcuses *Ende der Utopie,* in dem er noch deutlicher als im *eindimensionalen Menschen* auf den Begriff des Bedürfnisses eingeht, „im Grunde genommen [als] ungeheuer pessimistischer Text.“ So sei sich Marcuse

> „sicher ziemlich bewußt [gewesen], wie fragil diese ‚neuen‘ Bedürfnisse sind. Deswegen versucht er – was jeder Orthodoxie ins Gesicht schlägt – diese neuen Bedürfnisse ‚biologisch‘ zu verankern. Aber das ist ja nur ein Postulat, denn dahinter steckt das Wissen, daß diese Bedürfnisse biologisch gar nicht verankert sind.“[25]

Anstatt folglich die Spannung zu sistieren, oder vielmehr den Bruch zwischen Gesellschaftskritik und Revolutionstheorie zu kitten, indem man die Resultate der „Desintegration der kapitalistischen Gesellschaft“[26] so umdeutet, dass ihnen ontologisch etwas widerständiges anhaftet und den Underdogs und Outsidern daher die Aufrechterhaltung eines „beständigen kontrafaktischen Bezug zu einem anderen Möglichen“[27] unterstellt, wäre zunächst zu versuchen, dieses „Spannungsfeld auszuhalten“[28], es zum Ausgangspunkt für einen erneuten Blick auf Marcuses Philosophie, seinen Begriff des Bedürfnisses zu werfen.

Im *eindimensionalen Menschen* wird der Begriff des Bedürfnisses zunächst eingeführt, um eine neue Qualität der Gesellschaft zu benennen die die Möglichkeit ihrer Kritik selbst affiziert. Insofern die kritische Theorie der Gesellschaft eine „‚transzendierende‘ Analyse der Tatsachen im Licht ihrer gehemmten und geleugneten Möglichkeiten“[29] ist, müssen diese Möglichkeiten auch verwirklicht werden können. Die Transzendenz hat damit selbst einen „streng geschichtlichen Charakter“[30]. Damit muss sie aber auch, muss die Einforderung der Befreiung, „das reale Bedürfnis“[31] der Menschen sein. Marcuses Ausgangslage ist jedoch, dass eben dies durch die zu kritisierende Gesellschaft selbst in Frage gestellt und der Kritik damit ihre Grundlage entzogen wird.

> „Da es an nachweisbaren Trägern und Triebkräften gesellschaftlichen Wandels fehlt, wird die Kritik auf ein hohes Abstraktionsniveau zurückgeworfen. Es gibt keinen Boden, auf dem Theorie und Praxis, Denken und Handeln zusammenkommen. Selbst die empirischste Analyse geschichtlicher Alternativen erscheint als unrealistische Spekulation. Das Eintreten für sie als eine Sache persönlichen […] Beliebens.“[32]

Dennoch muss Marcuse folgerichtig das Bedürfnis nach Veränderung voraussetzen.

> „Angesichts offenkundig widersprüchlicher Tatsachen besteht die kritische Analyse weiterhin darauf, daß das Bedürfnis nach qualitativer Änderung so dringend ist wie je zuvor.“[33]

Denn die Gesellschaft als Ganze, ihre Rationalität selbst, zeigt sich als weiterhin irrational, auch wenn sie von den Menschen hingenommen werde. Damit ist jedoch die Kritik selbst vor ein Problem gestellt:

> „Gegenüber dem totalen Charakter der Errungenschaften der fortgeschrittenen Industriegesellschaft gebricht es der kritischen Theorie an einer rationalen Grundlage zum Transzendieren dieser Gesellschaft.“[34]

Klampen 2004: S. 78.

23 Marcuse, Herbert: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt am Main 1980: S. 27.

24 Postone, Moishe: ‚Dann ist der Pessimismus eben realistisch…‘ 13 Jahre später. Eine Diskussion mit Daniel Cohn-Bendit, Detlev Claussen, Tilman Fichtner, Thomas Jahn, Franz Mettel, Moishe Postone und Bernd Rabehl. In: Marcuse, Herbert. Das Ende der Utopie, S. 176f. [Die im Titel nicht genannte Barbara Brick beteiligte sich, wie auch der Mitschrift zu entnehmen ist, an der Diskussion und publizierte weiter Texte in Anschluss an Marcuse. Anm. JR.]

25 Claussen, Detlev: ‚Dann ist der Pessimismus eben realistisch…‘ 13 Jahre später. Eine Diskussion mit Daniel Cohn-Bendit, Detlev Claussen, Tilman Fichtner, Thomas Jahn, Franz Mettel, Moishe Postone und Bernd Rabehl. In: Marcuse, Herbert. Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt am Main 1980: S. 171.

26 Ebd.

27 Loick: Die Überlegenheit der Unterlegenen: S. 183.

28 Postone: ‚Dann ist der Pessimismus eben realistisch‘: S. 177.

29 Marcuse. Der eindimensionale Mensch. S. 13.

30 Ebd.

31 Ebd., S. 14.

32 Ebd., S. 15.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 16.

Marcuse, dem der geschichtliche Charakter der Kritik bewusst ist, stellt rückblickend fest, dass die kritische Theorie der Gesellschaft in einer Periode entwickelt wurde, in der sich „das Bedürfnis nach Weigerung und Subversion im Handeln wirksamer sozialer Kräfte verkörperte“[35]. Ihre Begriffe waren entsprechend negativ und Ausdruck der Widersprüche der Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts. Eben dieser kritische Gehalt der Begriffe ist nun im Schwinden begriffen.

> „Mit der zunehmenden Integration der Industriegesellschaft verlieren diese Kategorien ihren kritischen Inhalt und tendieren dazu, deskriptive, trügerische oder operationelle Termini zu werden.“[36]

Wenn Marcuse nun versucht, dennoch an ihren kritischen Gehalt zu erinnern, „die kritische Intention dieser Kategorien wiederzuerlangen und zu verstehen, wie diese Intention durch die gesellschaftliche Wirklichkeit entwertet wurde“[37], so ist er sich gleichsam des Anachronismus seines Vorhabens bewusst. Kritik fällt – und dies betont gerade Marcuse – von der geschichtlichen Praxis ab, wird abstrakt und spekulativ und geht daher den Weg „von der Kritik der politischen Ökonomie zur Philosophie“[38]. Als von der Praxis getrennte Theorie kann sie als Gesellschaftskritik dennoch – und dies ist gerade Marcuses widersprüchliche Ausgangslage – keine bloße Spekulation sein, sondern muss in der gegebenen Gesellschaft begründet sein. Marcuse ist daher gezwungen, doch noch ein Bedürfnis ausweisen zu können, was an den kritischen Gehalt der Begriffe erinnert. Gleichzeitig sei die gegenwärtige Gesellschaft gerade dadurch gekennzeichnet, dass in dieser der Produktionsapparat dazu tendiere,

> „in dem Maße totalitär zu werden, wie er nicht nur die gesellschaftlich notwendigen Betätigungen, Fertigkeiten und Haltungen bestimmt, sondern auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche.“[39]

Und insofern der Gesellschaft gelingt, die Bedürfnisse der Menschen im bestehenden zu befriedigen, „erscheint die Nichtübereinstimmung mit dem System als solchem als gesellschaftlich sinnlos“[40]. Damit ist der Kritik scheinbar der Boden entzogen, die historischen Möglichkeiten erscheinen nicht mehr als Möglichkeiten, wo ihnen kein Bedürfnis entgegenkommt, was diese einfordert.

> „Die wirksamste und zäheste Form des Kampfes gegen die Befreiung besteht darin, den Menschen materielle und geistige Bedürfnisse einzuimpfen, welche die veralteten Formen des Kampfes ums Dasein verewigen.“[41]

Die Gesellschaft scheint daher nicht mehr über sich hinauszuweisen. Um dennoch Befreiung weiter denken zu können, verweist Marcuse auf den historischen Charakter von Bedürfnissen und die Möglichkeit, diese kritischen Maßstäben zu unterwerfen. „Wir können wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden.“[42] Falsche Bedürfnisse sind hierbei für Marcuse jene, die den Einzelnen ans bestehende Fesseln und so seine Heteronomie fortsetzen. Die Frage, ob ein Bedürfnis hingegen ein wahres oder ein repressives ist, kann so einfach nicht gelöst werden. Sie kann, so gesteht Marcuse ein, in letzter Instanz nur von den Individuen selbst beantwortet werden, aber nur, „sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben.“[43] Damit ist erneut das Problem nur verschoben, denn

> „wie können die Menschen, die das Objekt wirksamer und produktiver Herrschaft gewesen sind, von sich aus die Bedingungen der Freiheit herbeiführen?“[44]

Marcuse kann hier dem Problem der Gesellschaftskritik auf Höhe der eindimensionalen Gesellschaft nicht entkommen, dem er sich in aller Direktheit stellen möchte:

> „Alle Befreiung hängt vom Bewußtsein der Knechtschaft ab, und das Entstehen dieses Bewußtseins wird stets durch das Vorherrschen von Bedürfnissen und Befriedigungen behindert, die in hohem Maße die des Individuums geworden sind.“[45]

Marcuse muss seiner Kritik folglich ein Bedürfnis unterstellen, das ermöglicht ein Bewusstsein von den falschen Verhältnissen zu gewinnen. In der Diskussion um den Vortrag *Das Ende der Utopie* wird Marcuse deutlich:

> „Eine der Aufgaben ist es, den Menschentypus freizulegen und zu befreien, der die Revolution will, der die Revolution haben muß, weil er sonst zusammenbricht: das ist der subjektive Faktor, der heute mehr als ein subjektiver Faktor ist.“[46]

Dass dieser Mensch jedoch durch die Verhältnisse selbst geschaffen wird und sich in den Bedürfnissen der Ausgeschlossenen schon ankündigt,[47] ist, wie Detlev Claussen und Moishe Postone 13 Jahre später ausführten, kaum noch zu behaupten. Trotz aller falschen Hoffnung die Marcuse in die Randgruppen setzte, ist er dem Problem, dass der Bedürfnisstruktur, die für die Veränderung der Verhältnisse notwendig ist, kaum etwas entgegenkommt, nicht einfach ausgewichen. Er war sich bewusst,

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd., S. 17.

39 Ebd., S. 19.

40 Ebd., S. 22.

41 Ebd., S. 24.

42 Ebd., S. 25.

43 Ebd., S. 26.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 27.

46 Marcuse: Das Ende der Utopie: S. 27.

47 Marcuses Fehleinschätzung über die sich bereits ankündigende neue Anthropologie, die vielleicht notwendig war, um seine Hoffnung überhaupt noch zu begründen, wird ebenfalls in der Diskussion um seinen Vortrag deutlich. Als Antwort auf die Frage, ob sich diese schon bei den sogenannten Vertretern der dritten Welt, bei Fanon oder Guevara und ihrem Bild vom neuen Menschen finde, verweist Marcuse auf Bänke in Hanoi: „Ich hätte nicht so sehr Fanon und Guevara erwähnt als eine kleine Nachricht, die ich in einem Bericht über Nordvietnam gelesen habe und die, da ich ein absolut unverbesserlicher und sentimentaler Romantiker bin, mich ungeheuer beeindruckt hat. Es war ein sehr detaillierter Bericht, in dem unter anderem gezeigt wurde, daß in den Parks in Hanoi die Bänke nur so groß gemacht worden sind, daß zwei, *und nur zwei* Personen darauf Platz haben, daß jeder andere Störende überhaupt nicht die technische Möglichkeit hat, zu stören.“ (Ebd., S. 43).

„daß, um die neuen revolutionären Bedürfnisse zu entwickeln, erst einmal die Mechanismen abgeschafft werden müssen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren, muß erst einmal das Bedürfnis da sein, die alten Mechanismen abzuschaffen. Genau das ist der Zirkel, der vorliegt, und ich weiß nicht, wie man aus ihm herauskommt.“[48]

III.

Marcuses Suche nach den neuen Bedürfnissen zeigt sich unter diesen Vorzeichen als Versuch, angesichts der Verhältnisse der eindimensionalen Gesellschaft noch am Anspruch einer kritischen Theorie festzuhalten. Mit anderen Worten gerät gerade da der Begriff des Bedürfnisses in den Vordergrund, wo sich ein radikales Bedürfnis kaum noch aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erklären lässt. Retrospektiv wirft der Begriff des Bedürfnisses auch ein Licht auf die Marx'sche Kritik, von der aus sich die Krise der gegenwärtigen Gesellschaftskritik erhellt. Wie Ágnes Heller 1976 in die *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* formulierte, spiele der Begriff des Bedürfnisses bei Marx die „geheime Hauptrolle“[49]. Die Innovationen seiner Kritik, wie die Trennung von Arbeit und Arbeitskraft, seine Dechiffrierung des Ursprungs des Mehrwerts wie auch sein Begriff vom Gebrauchswert bauen, so Heller, auf dem Begriff des Bedürfnisses auf.

Marx konnte – ohne, dass er darauf näher eingehen musste – seine Begriffe in Hinblick auf die Annahme eines radikalen Bedürfnisses formulieren, das durch eine gesellschaftliche Kraft verbürgt schien. Unter Annahme eines kämpfenden Proletariats, konnte Marx seine Kritik als „immanente Kritik“ als systematischen „Zusammenhang von Krise und Kritik“[50] formulieren. Erst durch die Annahme eines radikalen Bedürfnisses, also der „Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Productivkräfte etc. der Individuen“[51], erhalten die Begriffe Bedürfnis und Ausbeutung ihre kritische Bedeutung, unter denen sich die bestehenden Verhältnisse als abschaffbare Vorbedingung der Befreiung zeigen:

„Ausbeutung heißt vor allem, daß die Arbeiter um die Geschichte, die sie machen, betrogen werden, um die geschichtsbildende Kraft ihrer als Mehrarbeit gesetzten lebendigen Arbeit, die erstmals wirklich die gegenständliche Welt als Bedingung der subjektiven Tätigkeit des Menschen setzt, sie real zur Domäne seines Willens macht; ob die Arbeiter dabei satt zu essen haben, ist wichtig, aber es ändert nichts am Prinzip.“[52]

Mit der auch real etwas entgegenkommenden Denkmöglichkeit der Befreiung ist es Marx möglich, das Kapitalverhältnis als „negativen, verkehrten Vergesellschaftungsmodus“ zu kritisieren, „dem die Menschen unterworfen sind, weil und solange sie ihre Geschichte noch nicht selbst bewusst machen.“[53] Die unbewusste Vergesellschaftung durch den Wert hat erstmals durch den Weltmarkt einen universellen Zusammenhang geschaffen, dessen Reichtum, wie der Anfang des *Kapitals* verdeutlicht, jedoch gezwungen ist, in entfremdeter Form – in der Warenform, zu erscheinen. Durch den mit dem Kapital gesetzten abstrakten Reichtum ist jedoch erstmals die Verwirklichung der Vernunft als Aufhebung der Entfremdung „durch die Entfremdung hindurch“[54] möglich.

„Bürgerliche Industrie und bürgerlicher Handel schaffen diese materiellen Bedingungen einer neuen Welt in der gleichen Weise, wie geologische Revolutionen die Oberfläche der Erde geschaffen haben. Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche, den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.“[55]

Die Marx'sche Kritik konnte so die „bürgerlichen Verhältnisse im Lichte der von ihnen selbst erzeugten Möglichkeit ihrer kommunistischen Aufhebbarkeit“ darstellen.

„Nur weil und wenn der Kommunismus, also die vernünftige Organisation der menschlichen Beziehungen, als *bestimmte Negation* der bürgerlichen Gesellschaft praktisch möglich ist, dieser inhärent (und so auch erst vernünftig gedacht werden kann), lässt sich diese überhaupt als ein *negativer*, also *noch nicht vernünftiger* Zustand begreifen.“[56]

Dass die entfremdeten Verhältnisse nicht, wie Marx annehmen konnte, das Bedürfnis nach Befreiung schufen, prägte den „Marxismus nach Marx“[57], in dem der

„*inwendige[…] Zusammenhang* zwischen Marx‘ Perspektive auf eine kommunistische, revolutionäre Umwälzung, d.h. der praktischen Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft, und seiner wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft“[58]

zerrissen ist. Um Theorie und Praxis doch noch zusammenzufügen musste der Marxismus dogmatisch werden, vom ausbleibenden radikalen Bedürfnis absehen und die Möglichkeit einer Revolution in den Lauf einer Geschichte verlegen, der, wie sich nach dem ersten Weltkrieg abzeichnete, jede Vernunft abhandengekommen ist. Marcuses frühen Texte wie *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928) und *Über konkrete Philosophie* (1929) stellen so Versuche dar, die Krise des Marxismus zu lösen. Angesichts der „verpfuschten

48 Ebd., S. 38.

49 Heller, Ágnes: Theorie der Bedürfnisse bei Marx. Hamburg 1980: S. 27.

50 Stapelfeldt, Gerhard: Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Zum Verhältnis von Arbeitsbegriff und Dialektik. Hamburg 2009: S. 334.

51 MEW 42, S. 395f.

52 Pohrt, Wolfgang: Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt. Berlin 2005: S. 231.

53 Spekker, Matthias: ‚ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär‘ Wahrheit in Marx‘ wissenschaftlicher Gesellschaftskritik. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias (Hrsg.) Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld 2020: S. 25-76, S. 32.

54 Ebd., S. 38.

55 MEW 9, S. 226.

56 Spekker: ‚ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär‘: S. 56.

57 Stapelfeldt, Gerhard: 1923. Lenin, Luxemburg, Korsch, Lukács, Bloch. Hamburg 2024: S. 18.

58 Spekker: ‚ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär‘: S. 31.

revolutionären Situationen“[59] sollte der Marxismus nicht an den Menschen vorbeigehen, sondern der Blick auf ein Subjekt fallen, welches die Zustände radikale in Frage stellt. Der Marxismus wieder als „Theorie der proletarischen Revolution und […] revolutionäre Kritik der bürgerlichen Gesellschaft“[60] freigelegt und als „unzerreißbare[…] Einheit von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Tat“[61] verstanden werden. Dies sollte durch die Zuhilfenahme der Philosophie Heideggers gelingen, der sich mit seiner Daseinsanalyse – so schien es Marcuse – von der abstrakt gewordenen Philosophie seiner Zeit abhob. Mit Heidegger sollte die gegenwärtige Krise als Krise der Existenz verstanden werden, die nur durch die radikale Tat des entschlossenen Proletariats zu beheben ist. Heidegger Philosophie, die den Blick aufs scheinbar konkrete Dasein richtete, sollte dem Marxismus wieder ein aufs Subjekt gerichtetes Fundament gegeben, aber hierbei selbst durch den Marxismus korrigiert werden, um die philosophischen Kategorien mit gesellschaftlichem Inhalt zu füllen. Heidegger

> „hat dem bürgerlichen Freiheitsbegriff und dem bürgerlichen Determinismus das Freisein als das Wählenkönnen der Notwendigkeit, als das echte Ergreifenkönnen der vorgeschriebenen Möglichkeiten gegenübergestellt, und er hat in dieser ‚Treue zur eigenen Existenz‘ die Geschichte als einzige Autorität aufgerichtet. Aber hiermit hat der radikale Anstoß sein Ende erreicht.“[62]

Wie Marcuse jedoch 1933 feststellen musste, gelang Heidegger die Wendung auf das als Dasein verstandene ‚Subjekt‘ jedoch nur, indem es nicht um dessen vernünftige „Wahrheit und Erfüllung“[63] ging, sondern um die Suspendierung jedes Vernunftanspruchs. Der politische Existentialismus Heideggers, so wurde Marcuse nach dessen Bekenntnis zum Nationalsozialismus deutlich, verabschiedete gerade jede Orientierung an vernünftigen Bedürfnissen, jede „materiale und rationale Rechtfertigung“[64] und stellt sich so in den „Dienst einer Gesellschaftsordnung […], die Not und Glücklosigkeit der Individuen verewigt“[65]. Statt die in der Philosophie des deutschen Idealismus aufgehobene Vernunft zu verwirklichen, gelang Heidegger die (negative) Synthese der Menschen mit ihren Verhältnissen nur durch den Kampf gegen die Vernunft. Marcuse, für den 1933 „das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie [des deutschen Idealismus, J.R.] aufgehoben war“[66], im Ungewissen lag, wandte sich daher auch jener Philosophie zu, deren Verwirklichung versäumt wurde, der Philosophie Hegels. In *Vernunft und Revolution* erinnerte Marcuse an die vernünftige Grundlage der Marx'schen Kritik und die Notwendigkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse unter die Richtschnur der Vernunft zu stellen. Wie jedoch im 1954 verfassten Nachwort sichtbar wird, ist Marcuses Hinwendung zu Hegel von Beginn an anachronistisch. Vernunft und Revolution sind mit den gesellschaftlichen Verhältnissen kaum in Verbindung zu bringen.

> „Die Niederlage von Faschismus und Nationalsozialismus hat die Tendenz zum Totalitarismus nicht stillgelegt. Die Freiheit befindet sich auf dem Rückzug, sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch auf dem der Gesellschaft. Weder die Hegelsche noch die Marxsche Idee der Vernunft ist einer Verwirklichung nähergekommen; weder die Entwicklung des Geistes noch die der Revolution nahm die von der dialektischen Theorie ins Auge gefaßte Form an. Jedoch waren die Abweichungen eben der Struktur immanent, die von dieser Theorie enthüllt worden war. Sie kamen nicht von außen; sie waren nicht unerwartet.“[67]

Da der Verwirklichung der Vernunft weder Vernunft in den Verhältnissen noch ein radikales Bedürfnis entgegenkommt, erscheint die

> „Idee einer anderen Form von Vernunft und Freiheit, wie sie sowohl vom dialektischen Idealismus als auch vom Materialismus in Betracht gezogen wurde, […] wieder als Utopie.“[68]

Wo die Verhältnisse selbst zum Wahn tendieren, ist aber die kritische Theorie genötigt, im Sinne eines *„revoltierende[n] Anachronismus*“[69] der Entstehung der Unvernunft nachzugehen, anstatt in „Rückprojektion“[70] den jetzigen Zustand bereits als Ausgangslage für die Marx'sche Kritik zu setzen. Sie ist verwiesen auf eine „sehr harte, mühselige Maulwurfsarbeit; sie ist alles, was heute zu tun bleibt.“[71] Diese Maulwurfsarbeit ist aber auch darauf angewiesen, den Vernunftanspruch nicht zugunsten einer erzwungenen Vermittlung von Theorie und Praxis zu untergraben.

---

59 Marcuse, Herbert: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus: In: Schriften Bd. I. Der Deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze. Springe 2004: S. 347.

60 Marcuse: Beiträge: S. 347.

61 Ebd.

62 Ebd., S. 363.

63 Ebd., S. 362.

64 Marcuse, Herbert: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung: In: Schriften Bd. 3. Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941. Springe 2004: S. 7-44, hier S. 39.

65 Ebd., S. 32.

66 Ebd., S. 44.

67 Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. In: Schriften Bd. 4. Springe 2004: S. 369.

68 Ebd., S. 374.

69 Gerhard Stapelfeldt: Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Erster Band. Freiburg 2012: S. 212.

70 Krug, Uli: Über den Marxismus und Psychoanalyse in Zeiten sexueller Konterrevolution. Freiburg 2016: S. 46.

71 Agnoli, Johannes: Subversive Theorie. „Die Sache selbst“ und ihre Geschichte. Freiburg 1996: S. 226.

associazione delle talpe

Veranstaltungschronik 2007 – 2024

2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Einführung in die materialistische Staatstheorie
Wochenendseminar am 10.-11. März 2007

Udo Wolter (Berlin):
Universalistischer Rassismus, getarnt als "Islamismuskritik"?
Aktuelle Debatten um Islamismus und postkolonialer Antirassismus
Diskussionsveranstaltung am 15. Juni 2007

TOP Berlin:
Dabeisein ist nicht alles.
Über Globalisierungskritik, den G8-Gipfel und die Kritik daran.
Diskussionsveranstaltung am 22. Juli 2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Revolutionstheorie und ihre Kritik. Von Marx bis Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 5. Oktober 2007

Lars Stubbe (Hamburg) / Marcel Stötzler (Manchester):
Die Welt verändern, ohne die Macht zu ergreifen.
Eine Einführung in Open Marxism
Diskussionsveranstaltung am 23. Oktober 2007

Martin Cüppers (Berlin):
Halbmond und Hakenkreuz –
Das "Dritte Reich", die Araber und Palästina.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. November 2007

2008

Fabian Kettner (rote ruhr uni Bochum):
Zur Kritik der Bewegungstheorie von Hardt/Negri und Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 8. Februar 2008

Daniel Kulla (Berlin):
Entschwörungstheorie – Niemand regiert die Welt.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2008

Ingo Elbe (Bochum) / Heide Gerstenberger (Bremen) / Ingo Stützle (Berlin):
Staat und Globalisierung –
Zur Aktualität materialistischer Staatskritik.
Podiumsdiskussion und Tagesseminar am 29. Februar und 1. März 2008

Michael Heinrich (Berlin):
Reine Spekulationssache?
Eine Einführung zu den Institutionen und Logiken der Finanzsphäre
Diskussionsveranstaltung am 27. Juni 2008

Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx
Wochenendseminar am 6.-7. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

TOP Berlin:
Globalisierungskritik und Antikapitalismus von Neonazis.
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus.
Diskussionsveranstaltung am 11. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Bernd Hüttner (Bremen) / Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung zu Geschichte, Theorie und Rezeption des Operaismus.
Tagesseminar am 27. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Associazione delle talpe (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 18. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Detlev Claussen (Hannover):
Der 9. November –
„Reichskristallnacht" oder Novemberpogrom?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Achim Bellgart (Bremen):
Stadtspaziergang: Das November-Pogrom von 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 8. November 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Tobias Ebbrecht (Berlin):
Im Zeichen des Opfers.
Zum Stand der deutschen Vergangenheitsbewältigung
Diskussionsveranstaltung am 28. November 2008

2009

Gunnar Schubert (Dresden):
The Great Dresden Swindle
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 6. Januar 2009

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Marx im Westen -
Die Neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 23. Januar 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster … und die Rekonstruktion der Zukunft.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2009

Michael Heinrich (Berlin):
Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx: Das Kapital Band 1.
Wochenendseminar am 28. Februar – 1. März 2009

Zwi (Frankfurt am Main) / Negator (Hamburg):
Geschichte und Theorie der Situationistischen Internationale.
Wochenendseminar am 21.-22. März 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen) / John Kannankulam (Frankfurt am Main):
Krise, Staat und emanzipatorische Intervention.
Diskussionsveranstaltung am 26. März 2009

Warum Israel (Regie Claude Lanzmann)
Filmvorführung am 16. April 2009

Jan Sparsam (Bremen) / Oliver Barth (Bremen):
Kritische Theorie gestern und heute.
Tagesseminar am 23. Mai 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe never going home (Berlin):
Fragwürdige Traditionslinien.
Stauffenberg und der 20. Juli 1944 im deutschen Erinnerungsdiskurs.
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Jüdisches Leben in Bremen.
Fahrradtour am 30. August 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Die Russische Revolution und ihre Folgen
Wochenendseminar am 19.-20. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe LeA (Leipzig):
Still not lovin' Germany!
Zur Kritik der deutschen Einheitsfeierlichkeiten
Diskussionsveranstaltung am 21. September 2009

Thomas Ebermann (Hamburg):
Die Geschichte der antinationalen Linken.
Diskussionsveranstaltung am 25. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Zur Kritik des Antizionismus.
Tagesseminar am 17. Oktober 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Die Entwicklung rechter Ideologie hin zum Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 7.-8. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Daniel Schlüter (Hamburg):
Was tun, wo es brennt.
Eine kleine Geschichte des autonomen Antifaschismus
Diskussionsveranstaltung am 13. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2010

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Privateigentum – „tief im Wesen des Menschen" begründet?
Zur Entstehung und Kritik des bürgerlichen Eigentumsbegriffs
Diskussionsveranstaltung am 3. Februar 2010

Martin Büsser (Mainz):
Der Junge von nebenan
Buchvorstellung am 5. Februar 2010

Werner Bonefeld (York, Großbritannien):
Kommunismus als Bewegung der Commune?
Der Marxsche Begriff der ursprünglichen Akkumulation und seine Bedeutung für eine kritische Analyse der kapitalistischen Verhältnisse.
Diskussionsveranstaltung am 19. Februar 2010

Richard Gebhardt (Aachen):
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 8. April 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Kritikmaximierung (Hamburg):
Kunst. Linke. Gesellschaftliche Emanzipation.
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2010

Yvonne Robel (Hamburg) / Kathrin Herold (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antiziganismus.
Tagesseminar am 15. Mai 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Einführung in Theorien über Faschismus und Nationalsozialismus.
Wochenendseminar am 21.-22. August 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in die materialistische Staatskritik
Tagesseminar am 26. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Detlev Claussen (Hannover):
Deutschland und sein Ethnonationalismus
Diskussionsveranstaltung am 28. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom von 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 6. November 2010

Achim Bellgart (Bremen):
Die Geschichte der Bremer Räterepublik
Stadtrundgang am 27. November 2010

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die Kritik am Zins – Eine Sackgasse der Kapitalismuskritik
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2010

Heide Gerstenberger (Bremen):
Arbeitsverhältnisse im Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2011

Sven Ellmers (rote ruhr uni Bochum) / Lothar Peter (Bremen):
Abschied oder Update – Was tun mit dem Klassenbegriff?
Diskussionsveranstaltung am 18. Januar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Florian Eisheuer (Berlin):
Böse Rasse – Gute Kultur?
Einführung in die Kritik von Rassismus und Kulturalismus.
Tagesseminar am 5. Februar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten –
Von Spengler bis Sarrazin
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 12. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in Faschismustheorien.
Wochenendseminar am 16.-17. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Oliver Barth (Bremen) / Bernd Kasparek (München) / Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Von Staats wegen.
Konferenz zu Debatten materialistischer Staatskritik.
Tagung am 11. Juni 2011

Jens Benicke (Freiburg):
Von Adorno zu Mao.
Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hanning Voigts (Hamburg):
Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die neue Linke
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 15. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 17.-18. September 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Fritz Burschel (Berlin) / Initiative gegen jeden Extremismusbegriff (Leipzig):
Zur Kritik des Extremismusbegriffs.
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Antifaschistischen Frauenblock Leipzig (AFBL) / Hannah Holme (Berlin):
Begriffe von Gewicht. Patriarchat oder heteronormative Matrix?
Diskussionsveranstaltung am 18. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Anita Fischer (Frankfurt am Main):
Staat und Geschlechterverhältnisse
Eine Einführung in die zentralen Debatten einer feministisch-gesellschaftstheoretischen Staatstheorie.
Diskussionsveranstaltung am 2. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Kim Robin Stoller (Berlin):
Staat, Ökonomie und Geschlecht – Zur (Re-)Produktion von Geschlechterverhältnissen im Kapitalismus.
Tagesseminar am 10. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2012

Moritz Zeiler (Bremen) / Oliver Barth (Oldenburg):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchtentlicher Lektürekurs von Februar – Dezember 2012

Martin Wassermann (Berlin):
Von Nazi-Ufos zum 11. September – Zur Kritik am Verschwörungsdenken. Diskussionsveranstaltung am 2. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thorsten Mense (Göttingen):
Nationale Befreiung oder Befreiung von der Nation?
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Sekundärer Antisemitismus – ein Erklärungsansatz für Israel-Feindschaft in der Linken?
Diskussionsveranstaltung am 27. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hendrik Wallat (Hannover):
Einführung in den Fetischbegriff bei Marx
Diskussionsveranstaltung am 26. Juni 2012

Valeria Bruschi / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 13.-14. Oktober 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Barbara Umrath (Köln):
Kritische Theorie und Feminismus
Diskussionsveranstaltung am 19. Oktober 2012

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom vom 9. November 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 8. November 2012

Janne Mende (Berlin):
Kulturalismus und Universalismus
Diskussionsveranstaltung am 23. November 2012

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 2 und Band 3
Wochenendseminar am 1. -2. Dezember 2012

2013

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2013

Peter Bierl (Dießen am Ammersee):
Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts – Der Fall Silvio Gesell
Diskussionsveranstaltung am 2. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Claudia Barth (München):
Über alles in der Welt –
Esoterik und Leitkultur. Einführung in die Kritik der Esoterik.
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Elbe (Bremen):
Lesarten der Marxschen Theorie. Eine Einführung.
Diskussionsveranstaltung am 24. Mai 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation und die Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 5. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Pia Garske (Berlin):
Marx und Geschlechterverhältnisse – von weißen Flecken, Nebenwidersprüchen und feministischen Interventionen.
Diskussionsveranstaltung am 19. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Raban Witt (Bremen):
„... daß jeder Satz nicht nur sprach, sondern wie ein Schuß traf." (Stalin über Lenin) – Zur Kritik Lenins
Diskussionsveranstaltung am 18. Oktober 2013

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 2. November 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 7. November 2013

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Schulen für Arier –
Zur Kritik an Waldorfpädagogik und Anthroposophie
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2014

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2014

associazione delle talpe (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2014

Ingo Elbe (Bremen):
Die fortwährende Bedeutung des Kronjuristen des Nationalsozialismus – Über Carl Schmitts faschistischen Begriff des Politischen und seine Nachwirkung in der Gegenwart
Diskussionsveranstaltung am 16. Januar 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Kritische Geschichte der Bremer Böttcherstraße
Stadtführung am 16. Februar 2014

Volker Weiß (Hamburg):
Kritischer Abriss zur Geschichte des Konservatismus
Diskussionsveranstaltung am 18. März 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Making anarchism a threat again? Eine kritische Auseinandersetzung mit aktuellen anarchistischen Debatten
Diskussionsveranstaltung am 3. Juni 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

associazione dell talpe (Bremen):
80 Millionen Hooligans. Deutsche Zustände im Fokus antinationaler und antideutscher Kritik
Tagesseminar am 18. Oktober 2014

Frank Apunkt Schneider (Bamberg):
Deutschpop, halt´s Maul!
Für eine Ästhetik der Entkrampfung ...
Diskussionsveranstaltung am 7. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Marx und die „Judenfrage" – Chancen und Grenzen der Kritik der politischen Ökonomie zur Erklärung des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 21. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Kritische Antisemitismustheorien
Tagesseminar am 22. November 2014

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 6.-7. Dezember 2014

2015

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2015

associazione delle talpe (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2015

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Grüne Braune – Umwelt-, Tier- und Heimatschutz von rechts
Diskussionsveranstaltung am 13. Februar 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Rainer Trampert (Hamburg):
Europa zwischen Weltmacht und Zerfall
Diskussionsveranstaltung am 13. märz 2015

Klaus Thörner (Oldenburg):
„Arbeit macht frei" – Über den Zusammenhang von deutschem Arbeitswahn und Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Horst Pankow (Berlin):
„Kraft der Negation"? –
Anmerkungen zur Geschichte der antideutschen Linken
Diskussionsveranstaltung am 08. Mai 2015

associazione delle talpe (Bremen):
Kritik der Nüchternheit – Eine praxisorientierte Einführung
Party - 10 Jahre associazione delle talpe am 12. Juni 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Befreiung heute. Das emanzipationstheoretische Denken bei und im Anschluss an Marx
Diskussionsveranstaltung am 30. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Revolutionäres Denken nach der Oktoberrevolution: Korsch und Lukacs
Tagesseminar am 31. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Krisentheoretische Diskussionen während und nach der Weltwirtschaftskrise: Pannekoek und Mattick
Tagesseminar am 1. November 2015

Klaus Bittermann (Berlin):
Eike Geisel – Die Wiedergutwerdung der Deutschen
Buchvorstellung am 13. November 2015

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 28.-29. November 2015

2016

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2016

Mikko Linnemann (Berlin):
Triumph des guten Willens
Filmvorführung und Gespräch mit dem Regisseur Mikko Linnemann am 14. April 2016

Christine Kirchhoff (Berlin):
Das „Gerücht über die Juden" - Zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorie
Diskussionsveranstaltung am 29. April 2016

Volker Weiß (Hamburg):
Islamfaschismus – Sinn und Grenzen eines Begriffs
Diskussionsveranstaltung am 25. Mai 2016

Thomas Ebermann (Hamburg):
Mit Keynes für Deutschland – Zur Kritik an Keynesianismus, Nationalismus und Querfrontstrategien
Diskussionsveranstaltung am 4. Juni 2016

Ulrich Schuster/Lydia Jacobi (Leipzig):
Konsumkritik –
Subversive Praxis oder kapitalistische Selbstoptimierung?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Stützle (Berlin):
Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie
Diskussionsveranstaltung am 25. November 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Potsdam) / Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 26.-27. November 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen):
Markt und Gewalt –
Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus
Buchvorstellung am 2. Dezember 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2017

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2017

Ingo Elbe (Bremen):
Kritik des Linkspopulismus – Die postmoderne Querfront am Beispiel ihrer Vordenker_innen Chantal Mouffe und Ernesto Laclau
Diskussionsveranstaltung am 31. März 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Kritik des Rechtspopulismus – Die autoritäre Revolte, die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes
Buchvorstellung am 28. April 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Lothar Galow-Bergemann (Stuttgart):
Kritik des Islamismus –
Schwierigkeiten linker Auseinandersetzungen
Diskussionsveranstaltung am 12. Mai 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Karina Korecky (Hamburg):
Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus?
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Potsdam) / Ozeni Athanasiadou (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 11.-12. November 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2018

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2018

Andreas Peham (Wien):
Kritik des Rassismus
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Andreas Peham (Wien):
Kritik des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 17. März 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Kritik des Staates
Diskussionsveranstaltung am 6. April 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Sama Maani (Wien):
Kritik des Kulturrelativismus – Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten und die eigene auch nicht
Diskussionsveranstaltung am 20. April 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Koschka Linkerhand (Leipzig):
Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus?
Diskussionsveranstaltung am 8. November 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 11. November 2018

Valeria Bruschi (Potsdam) / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 17.-18. November 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2019

Franziska Krah (Frankfurt am Main):
Kritik des Antisemitismus – Die Geschichte der Protokolle der Weisen von Zion und ihrer Kritik
Diskussionsveranstaltung am 11. Januar 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2019

Katharina König (Jena):
Kritik deutscher Zustände –
Geschichte des Nationalsozialistischen Untergrunds
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Kritik des Sozialdarwinismus –
Wie Menschen zur Schnecke gemacht werden
Diskussionsveranstaltung am 22. März 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thomas Ebermann (Hamburg) / Thorsten Mense (Leipzig):
Kritik der Heimat
Diskussionsveranstaltung am 12. April 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Kritik des Verschwörungsdenkens –
Die Legende von den Strippenzieher_innen
Diskussionsveranstaltung am 03. Mai2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Alex Carstiuc/Jonas Empen/Janina Reichmann (Berlin):
Léon Poliakov – Memoiren eines Davongekommenen
Diskussionsveranstaltung am 25. Oktober 2019

Ingo Elbe (Oldenburg):
Kritik des Antisemitismus –
Formen des Judenhasses von der Antike bis zur Gegernwart
Diskussionsveranstaltung am 01. November 2019

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 10. November 2019

Michael Heinrich:
Kritik der politischen Ökonomie –
Karl Marx: Das Kapital. Band 2 und 3
Wochenendseminar am 16.-17. November 2019

Barbara Umrath (Köln):
Autoritärer Charakter und Geschlechterverhältnisse –
Zur Aktualität Kritischer Theorie aus feministischer Perspektive
Diskussionsveranstaltung am 03. Dezember 2019

2020

Volker Weiß (Hamburg):
Adorno – Aspekte des neuen Rechtsradikalismus
Lesung und Diskussionsveranstaltung am 31. Januar 2020

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2020

Klaus Bittermann (Berlin):
Wolfgang Pohrt - Intellektueller Unruhestifter
Digitale Diskussionsveranstaltung am 30. Oktober 2020

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Digitaler Stadtrundgang / November 2020

Valeria Bruschi (Potsdam)/Moritz Zeiler (Bremen):
Kritik der politischen Ökonomie –
Karl Marx: Das Kapital. Band 2 und 3
Digitales Wochenendseminar am 21-22. November 2020

2021

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2021

Valeria Bruschi (Potsdam):
Einführung zu feministischem Materialismus
Digitale Diskussionsveranstaltung am 19. Februar 2021

Moritz Zeiler (Bremen):
Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Digitales Wochenendseminar am 20.-21.03.2021

Thomas Ebermann (Hamburg):
Normalität, eine trostlose Hoffnung. Reflexionen zur Pandemie
Digitale Diskussionsveranstaltung am 28. Mai 2021

Christine Kirchhoff (Berlin):
Gesellschaftskritik und Psychoanalyse
Diskussionsveranstaltung am 02. Juli 2021

Ingo Elbe (Oldenburg):
Einführung zum autoritären Charakter
Diskussionsveranstaltung am 06. August 2021

Jan Bachmann (Basel):
Der Kaiser im Exil
Lesung am 20. August 2021

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 07. November 2021

Valeria Bruschi (Potsdam)/Moritz Zeiler (Bremen):
Kritik der politischen Ökonomie –
Karl Marx: Das Kapital. Band 2 und 3
Wochenendseminar am 27-28. November 2021

Valeria Bruschi (Potsdam)/Moritz Zeiler (Bremen):
Das Klima des Kapitals. Kritik der politischen Ökonomie und gesellschaftliche Naturverhältnisse
Digitale Diskussionsveranstaltung am 26. November 2021

Jan Rickermann (Bremen):
Geschichtlichkeit und Revolution. Herbert Marcuses Kritik des Politischen Existenzialismus
Diskussionsveranstaltung am 02. Dezember 2021

2022

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2022

Moritz Zeiler (Bremen):
Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Digitales Wochenendseminar am 26.-27. Februar.2022

Moritz Zeiler (Bremen):
Behemoth. Eine Einführung zu Franz Neumanns Analyse des nationalsozialisitischen Unstaats
Wochenendseminar am 14.-15. Mai 2022

Klaus Bittermann (Berlin):
Der Intellektuelle als Unruhestifter: Wolfgang Pohrt
Diskussionsveranstaltung am 10. Juni 2022

Gerhard Stapelfeldt (Hamburg):
Revolte der Natur und konformistischer Protest
Diskussionsveranstaltung am 29. Juli 2022

Moritz Zeiler (Bremen):
Die Entstehung des Kapitalismus
Wochenendseminar am 30.-31. Juli 2022

Rita Bischof (Berlin)/Vojin Sasa Vukadinovic (Schweiz):
Die Schwarze Botin. Ästhetik, Kritik, Politik, Satire 1976–1980
Diskussionsveranstaltung am 19. August 2022

Frank Apunkt Schneider (Bamberg):
Querfront der Herzen. Heimatsehnsucht im deutschen Pop
Diskussionsveranstaltung am 27. August 2022

Alex Carstiuc (Berlin:
Von Moskau nach Beirut.
Essay über Desinformation von Léon Poliakov
Diskussionsveranstaltung am 27. August 2022

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 06. November 2021

David Hirsh (London):
How antizionism re-construct Jews as the key to history
Diskussionsveranstaltung am 08. November 2022

Franziska Krah (Frankfurt am Main):
Der Traum von Israel - zur Vorgeschichte des jüdischen Staates
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2022

Valeria Bruschi (Potsdam)/Moritz Zeiler (Bremen):
Kritik der politischen Ökonomie –
Karl Marx: Das Kapital. Band 2 und 3
Wochenendseminar am 19.-20. November 2022

Moritz Zeiler (Bremen):
Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 10.-11. Dezember 2022

2023

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx:
Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2023

Valeria Bruschi (Potsdam):
Einführung in materialistischen Feminismus
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2023

Moritz Zeiler (Bremen):
Alfred Sohn-Rethel:
Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus
Wochenendseminar am 29.–30. April 2023

Katharina Soemer (Bremen):
Antisemitismus auf Twitter
Diskussionsveranstaltung am 18. Main2023

Moritz Zeiler (Bremen):
Die Entstehung des Kapitalismus
Wochenendseminar am 10.–11. Juni 2023

Thomas Ebermann (Hamburg):
Kritik der Bedürfnisse
Diskussionsveranstaltung am 28. September 2023

Thorsten Fuchshuber (Brüssel):
Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft
Diskussionsveranstaltung am 19. Oktober 2023

Moritz Zeiler (Bremen):
Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wochenendseminar am 28.–29. Oktober 2023

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 09. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 12. November 2023

Moritz Zeiler (Bremen):
Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 18.–19. November 2023

Michael Heinrich (Berlin):
Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2–3
Wochenendseminar am 09.–10. Dezember 2023

2024

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis November 2024

Moritz Zeiler (Bremen):
Alfred Sohn-Rethel:
Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus
Wochenendseminar am 09.–10. März 2024

Moritz Zeiler (Bremen):
Franz Neumann: Behemoth.
Struktur und Praxis des Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 27.–28. April 2024

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Gegen den Geist des Sozialismus.
Linke Kritik des Antisemitismus der KPD in der Weimarer Republik
Diskussionsveranstaltung am 16. Mai 2024

Franziska Krah (Frankfurt):
Pioniere der Antisemitismusforschung
Diskussionsveranstaltung am 30. Mai 2024

Christine Kirchhoff (Berlin):
Psychoanalyse und Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 20. Juni 2024

Moritz Zeiler (Bremen):
Karl Marx: Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte
Wochenendseminar am 06.–07. Juli 2024

Paul Schuberth/Thomas Ebermann/Elisa Lapan:
Musikalische Gewalt in nationalsozialistischen Konzentrationslagern
Konzert und Diskussionsveranstaltung am 24. Oktober 2024

Moritz Zeiler (Bremen):
Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wochenendseminar am 26.–27. Oktober 2024

Wanda Wybornia (Bremen):
Geschichte des 09. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 10. November 2024

Moritz Zeiler (Bremen):
Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 16.–17. November 2024

Nikolas Lelle (Berlin):
Arbeit macht frei – Der Nationalsozialismus und sein Erbe
Diskussionsveranstaltung am 05. Dezember 2024

Valeria Bruschi (Potsdam)/Moritz Zeiler (Bremen):
Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2–3
Wochenendseminar am 09.–10. Dezember 2023

Robin Forstenhäusler/Jan Rickermann (Bremen):
Probleme des Antirassismus
Diskussionsveranstaltung am 12. Dezember 2024

Veröffentlichungen

Staatsfragen –
Einführungen in materialistische Staatskritik
rls paper 2009
Mit Beiträgen von Ingo Elbe, Heide Gerstenberger, Michael Heinrich, John Kannankulam, Birgit Sauer, Ingo Stützle, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit –
Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion
rls paper 2010
Mit Bieträgen von Werner Bonefeld, Ingo Elbe, Richard Gebhardt, Michael Heinrich, Olaf Kistenmacher, Lars Meyer, Lothar Peter, Nadja Rakowitz, Udo Wolter, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit II –
Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen
rls paper 2012
Mit Beiträgen von Bini Adamczak, Antifaschistischer Frauenblock Leipzig, Jens Benicke, Fritz Burschel, Barbara Fried, Olaf Kistenmacher, Thorsten Mense, Hanning Voigts, Hendrik Wallat, Martin Wassermann

Maulwurfsarbeit III
rls paper 2015
Mit Beiträgen von Claudia Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Andreas Peham, Frank Apunkt Schneider, Rainer Trampert, Barbara Umrath, Volker Weiß

Maulwurfsarbeit IV
2018
Mit Beiträgen von Sina Arnold, Oliver Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Lothar Galow-Bergemann, Heide Gerstenberger, Jan Hoff, Christine Kirchhoff, Olaf Kistenmacher, Koschka Linkerhand, Sama Maani, Charlotte Mohs, Andreas Peham, Ulrich Schuster, Ingo Stützle, Klaus Thörner, Volker Weiß, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit V
2020
Mit Beiträgen von Peter Bierl, Klaus Bittermann, Valeria Bruschi, Alex Carstiuc, Martin Cüppers, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Anita Fischer, Michael Heinrich, Karina Korecky, Franziska Krah, Fabian Kettner, Thorsten Mense, Andreas Peham, Barbara Umrath

Staatsfragen –
Einführungen in materialistische Staatskritik
2020, Erweiterter Nachdruck
Mit Beiträgen von Oliver Barth, Ingo Elbe, Anita Fischer, Heide Gerstenberger, Michael Heinrich, John Kannankulam, Birgit Sauer, Ingo Stützle, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit VI
2022
Mit Beiträgen von Jan Bachmann, Rita Bischof, Klaus Bittermann, Valeria Bruschi, Alex Carstiuc, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Bernd Kasparek, Franziska Krah, Miriam Mettler, Gerhard Stapelfeldt

Maulwurfsarbeit VII
2024
Mit Beiträgen von Peter Bierl, Alex Carstiuc, Thomas Ebermann, Robin Forstenhäusler, Thorsten Fuchshuber, Michael Heinrich, Thomas Janßen, Christine Kirchhoff, Olaf Kistenmacher, Franziska Krah, Andreas Peham, Jan Rickermann, Paul Schuberth, Gerhard Stapelfeldt, Moritz Zeiler

Mehr Informationen über bisherige und geplante Veranstaltungen von associazione delle talpe unter: **talpe.org**

Druck dank freundlicher Unterstützung von:

AStA Universität Hamburg
AStA Universität Marburg
AStA Universität Osnabrück
fzs – freier zusammenschluss von studierendenschaften
Monom Stiftung
ÖH Universität Wien
StAVV Universität Köln











Die Linke machte einmal den Fehler anzunehmen, dass sie ein Monopol auf Antikapitalismus hätte; oder umgekehrt: dass alle Formen des Antikapitalismus zumindest potentiell fortschrittlich seien. Dieser Fehler war verhängnisvoll – nicht zuletzt für die Linke selbst.

— Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus

ASSOCIAZIONE DELLE TALPE